

مكتبة  
دار أسانيد الفلسفة

الدكتور إبراهيم مدكور

# في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه

الجزء الأول



دار المعارف بمصر



# فِي الفِلسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

## مَنْهَجٌ وَتَطْبِيقُهُ

اهداءات ٢٠٠٠  
د. قتيبة الله خليل  
استاذ الفلسفة وآداب الج الإسكندرية

مكتبة  
الدراسات الفلسفية

# في الفلسفة الإسلامية

منهج وتطبيقه

الجزء الأول

تأليف

الدكتور إبراهيم مذكور

طبعة ثالثة منقحة



دار المغارف بمطز

الناشر : دار المعارف بمصر - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

## مقدمة الطبعة الثالثة

ظهرت الطبعة الثانية لهذا الكتاب عام ١٩٦٨ ، ومنذ عامين تقريباً ترددت الشكوى من نفاذه ، ويسعدنى أن نلبى رغبات الدارسين والباحثين . ونأمل أن يسدّ الناشر المصرى حاجات طلاب البحث والدراسة فى مصر وخارجها ، وكم شكنا لإخواننا فى الأقطار العربية من فقد الكتاب المصرى وصعوبة الحصول عليه . ولا نزاع فى أن توزيع مطبوعاتنا ، وتمكين طلابها منها ، كان فى الماضى أضيق وأشد من هو عليه الآن ، وكانت لمصر سوق فسيحة فى عالم النشر والثقافة ، وما أجدرنا أن نعود إلى ما كنا فيه من سنن حميدة ، وكفانا ما اعتدنا به من قيود النقد وصعوبات النقل . وكتبنا ملك للعالم العربى ، بل للعالم أجمع ، وواجبنا أن نمكنه منها .

وليس فى هذه الطبعة جديد يذكر ، وهى كسابقها أقرب إلى التنقيح منها إلى الزيادة . ولعل من الخير أن يحتفظ هذا الجزء بوضعه التاريخى ، ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٤٦ . ومنذ أن أخرج نشرت دراسات شتى حول الفكر الإسلامى إن بالعربية أو باللغات الأجنبية ، وحققت نصوص أشرنا هنا إلى أصولها المخطوطة ، وكان من الممكن أن يؤخذ كل هذا فى الاعتبار ، ولكننا آثرنا أن تعالجه الأجزاء التالية ، وسبق أن نوّهنا فى مقدمة الطبعة الثانية لهذا الجزء أن جزءاً آخر ينحونحوه ويسير على نهجه سيتلوه قريباً ، ويسعدنا أن يستقبل فى آن واحد الجزء الأول فى طبعته الثالثة ، والجزء الثانى فى طبعته الأولى ، وهما معاً من واد واحد ، يهدفان إلى غاية معينة ، ويوضحان فكرة أساسية .

وغايتهما بيان أن الثقافة الإسلامية شاملة ، وأنها كل متصلة الأجزاء ، ومن الخطأ أن يفصل بعضها عن بعض فصلاً تاماً ، أو أن ينظر إلى كل جزء منها فى استقلال . فى الأدب مثلاً فكر وفلسفة ، وفى الفلسفة أدب ولغة . ومن ذا الذى يستطيع أن يدرس الجاحظ الأديب بمعزل عن الجاحظ المفكر والمعتزلى ؟ وقدّم لنا أبو حيان التوحيدي ،

في «مقابساته» أوفى «الإمتاع والمؤانسة» على الأخص ، لوحات معبرة عن الحياة الفكرية في عصره . وفي «كتاب الحروف» للفارابي الذي نشر أخيراً لغة وفقه لغة ، بقدر ما فيه من منطق وفلسفة . وفي «كتاب الإشارات» لابن سينا فكر عميق ، وأسلوب سام ، وتعبير رصين . وكم يذكرنا هذا بالحياة الثقافية الفرنسية في القرن السابع عشر ، فيعد ديكارت بين الأدباء إلى جانب أنه أبو الفلسفة الحديثة ، ولا ننسى باسكال ومالبرانش ، ولهما منزلتهما الفلسفية والأدبية . ولاشك في أن في دراسة الأدب للفرنسي عوناً للطالب على فهم العلم والفلسفة ، وهذا ما ينقصنا في دراسة الأدب للعربي ، وربما كان للخصوصية التي بليت بها الفلسفة الإسلامية في القرون المتأخرة شأن في عزها عن الدراسات الإسلامية الأخرى .

وسبق لنا أن أوضحنا في جلاء الصلة بين الفلسفة والعلم في الإسلام، وأن الفلاسفة علماء ، والعلماء فلاسفة ، والأمثلة على ذلك كثيرة ، نكتفي بأن نشير منها ، بين الفلاسفة إلى الكندي وكان حجة في الفلك والرياضة ، وإلى ابن سينا وكان إماماً في الطب شرقاً وغرباً . ونشير بين العلماء إلى أبي بكر الرازي الذي عارض أرسطو معارضة صريحة ، وإلى ابن الهيثم الذي يمكن أن يعدّ بين المشائين العرب . وكشفنا في هذا الجزء وفي الجزء الثاني من كتابنا عن جوانب تلاق متعددة بين الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة ، والواقع أن هذه الشعب الثلاث وثيقة الصلة ، وهي أوضح معبر عن الحياة الفكرية في الإسلام .

وفوق هذا غدت العلوم الدينية الفلسفة ، وتغذت منها ، ويمكن أن يقال باختصار إن نقطة البدء في البحث العقلي لدى المسلمين إنما كانت تدور حول التوفيق بين العقل والنقل . ولوحظ بحق أن علم أصول الفقه ، وهو ضرب من مناهج البحث الفقهي ، قد أفاد كثيراً من الفلسفة والمنطق الأرسطي . ويسود علم التفسير نزعتان متميزتان ، تعول إحداهما على النقل وتعول الأخرى على العقل . وفي التفسير بالمعقول علم وفلسفة توسع فيهما فخر الدين الرازي ، كل التوسع في كتابه المشهور : «فتح الرحمن» الذي لم يتسع له الزمن لإكماله . وبوجه عام لم يفت كبار مفكري الإسلام أن يلموا بهذه الجوانب على اختلافها، وأن ينهلوا من حياض هذه الثقافة على تعددها .



٧

وعلى مؤرخي الفكر الإسلامي أن يلحظوا هذه الوحدة ويرعوها ، وقد فات  
أمرها بعض الباحثين من عرب ومستعربين ، فوقعوا فيها وقعوا فيه من قصور  
أو زلل .

وما أجدر شبابنا أن يزودوا من الثقافة الإسلامية ب زاد كاف ، وأن يفقهوها  
على وجهها .

إبراهيم مذكور

١٩٧٦/٧/١٠ .



## مقدمة الطبعة الثانية

ظهر هذا الكتاب منذ زمن ، ونفدت طبعته الأولى ولا يمض على نشره خمس سنوات . وكان مقدراً أن يعاد طبعه ، بل كان معتبراً نموذجاً يحاكي ، ومنهجاً يرجى أن يطبق في دراسات مشابهة ، وحلقة من سلسلة متصلة . ولكن مع الأسف صرفتني عنه شئون أخرى ، وحالت دوني والمضى فيه أعباء ما كان لي أن أتحلّي عنها .

ومن حسن الحظ أن القافلة تسير ، وفي ذلك ما يخفف عني ، ويحفزني إلى أن أعود إلى شيء مما كنت فيه . ويسرني أن ألاحظ أن ميدان الدراسات الإسلامية قد أقبل عليه أهله ، وأسهموا فيه إلى جانب من اضطلع به من قبل من مستشرقين . ولا شك في أن الجامعات في العالم العربي ، برغم حداثة عهدها ، استطاعت أن تقوم بنصيبها في إحياء التراث الإسلامي ، وأن تكشف عن كثير من معالمه ، وانضمت إليها هيئات عربية أخرى حرصت على أن تؤدي واجبها في هذا المضمار ، فجمعت مخطوطات ، وأحصيت مؤلفات ، ونشرت كتب ورسائل ، ووضعت تراجم لبعض الشخصيات ، ودرست آراء ونظريات . وعقدت مؤتمرات ، ونظمت مهرجانات لبيعث من جديد بعض أعلام الفكر الإسلامي . ونحقق في اختصار كثير مما دعونا إليه في الطبعة الأولى لهذا الكتاب .

ويعيننا أن ننوّه بأمرين اثنين ، أولهما النشر والتحقيق ، وهو دون نزاع السبيل الأساسي لاستعادة الماضي وإحياء التراث الفكري . وقد بذلت فيه جهود من أفراد وجماعات ، وألقيت على فلاسفة الإسلام أضواء لم تكن تحظى بها من قبل ، فأصبحت لدينا مادة لها وزنها من أبحاث الكندي ومؤلفاته ، وأخرجت من خزائن إستانبول بعض رسائل الفارابي وتعليقاته . وكلدنا نستكمل نشر « كتاب الشفاء » لابن سينا ، وهو أكبر موسوعة فلسفية عربية وصاتنا . وبدأنا نقف على قدر من مؤلفات فلاسفة الأندلس في أصولها العربية ، وكنا فاقدي الأمل في الحصول عليها .

وعندى أن مجال النشر والتحقيق في ميدان الدراسات الفلسفية الإسلامية لا يزال فسيحاً ، وفي المكتبات الخاصة والعامة كنوز لم تفتح بعد ، وفي وسعنا أن نسدّ نقصاً ، ونستكمل حلقات مفقودة . وقد آن الأوان لأن نخرج مؤلفات كبار فلاسفة الإسلام إخراجاً جديداً على شكل « مجموع » (Corpus) يلم شتاتها . ويضم أصولها العربية وترجماتها اللاتينية والعبرية ، على نحو ما صنع لكبار الفلاسفة في التاريخ القديم والمتوسط . لاسيما وبعض ما نشر لم يكن محققاً ، وبعضه الآخر قد نفذ ، وفي نشرها على هذه الصورة ما يعين الباحثين والدارسين .

وهناك أمر آخر وجهنا إليه النظر في المنهج الذي رسمناه ، وهو ربط الفلسفة الإسلامية بمراحل التفكير الإنساني ، فبينما أنها امتداد للفكر القديم ، وغذاء للفكر الفلسفي في القرون الوسطى والتاريخ الحديث . وفي كل يوم تزداد هذه الصلة ثبوتاً ووضوحاً . فعلموماتنا عن العصر الهلنستي ورجال مدرسة الإسكندرية في نمو مطرد ، ويتضح أمامنا اليوم تاريخ تلك المدارس الفكرية الشرقية التي قامت في نصيبين وحران وجنديسابور على أثر إغلاق مدرسة أثينا ، ومن الطبيعي أن يأخذ الفكر الفلسفي الإسلامي عن ذلك كله ، ويضيف إليه ما يضيف . ولم يفته يوم أن اكتمل أن يغدو الفكر الفلسفي المسيحي في التاريخ المتوسط والحديث :

وقد قدر لنا أن نشترك في تأسيس جمعية دولية لفلسفة القرون الوسطى ، أتاحت الفرصة لدراسات متلاحقة ، واستطاعت أن تعقد أربعة مؤتمرات بين أوروبا وأمريكا . وفي كل مؤتمر منها أدلة جديدة على مقدار نفوذ الفكر العربي إلى الفكر اللاتيني ، وعلى امتداده إلى عصر النهضة والتاريخ الحديث . وأصبح مؤرخو الاسكولائية المسيحية يشعرون بحاجتهم الماسة إلى إحياء المترجمات اللاتينية للنصوص العربية ، لأنها تعدّ جزءاً هاماً من التراث الفكري في القرون الوسطى . فهم يطمنون أن يتم نشر ابن رشد اللاتيني ، وقد تلكأ كثيراً في السنوات الأخيرة . وبدلوا أيضاً في إحياء ما ترجم إلى اللاتينية من كتب ابن سينا الفلسفية ، وبخاصة « كتاب النفس » و « كتاب الإلهيات » . ويوم أن أخذنا نحن في نشر « كتاب الشفاء » ، رجونا أن ينشر مع أصله العربي ما ترجم منه إلى اللاتينية . وهاهو ذا الفراغ يسد ، والحلقات

تستكمل ، وفي تضاف الجهد ما يعين على تدارك النقص ، وينهض بالبحث والدرس .

\* \* \*

لم نر في هذه الطبعة ما يستلحي استئناف بحث ، ولا إعادة دراسة ، وجئنا  
ما أدخل عليها أقرب إلى التنقيح منه إلى الزيادة . وإنا لندرجو أن يلي هذا الكتاب  
قريباً جزء آخر ينحو نحوه ، ويسير على نهجه .

إبراهيم مذكور



## مقدمة للطبعة الأولى

لا يخلو البحث التاريخي من فروض يقوم عليها وأهداف نظرية يصوب إليها ، ولا يستغنى عن نموذج متخيل تجمع الوقائع على غراره ويبني الماضي على أساسه ، ولقد درج المؤرخون على أن يرسموا بحوثهم في ضوء معلوماتهم ، ويحددوا معالمها بقدر ما يسمح لهم اطلاعهم . فيقفون بالعصور والمدارس عند خطوط تحديد وهمية ، ويصلون ما انقطع أو يقطعون ما اتصل . ولا مناص لهم من أن يفعلوا ذلك ، وقد لا يكون فيه عيب أو غضاضة .

ولكن العيب كل العيب أن يتحول التاريخ إلى مجموعة فروض ليس بينها وبين الواقع صلة ، وأن تؤخذ على أنها قضايا مسلمة لا داعى لبحثها ولا محل لمناقشتها ، أو أن تمنح قدسية لا مبرر لها ، اللهم إلا أنه قد قال بها مؤلف سابق وذهب إليها مؤرخ قديم . وبذا تقف حجر عثرة في سبيل البحث والدراسة ، وتحول دون تقدم العلم وارتقائه .

وقد بلى تاريخ الحياة العقلية في الإسلام بطائفة من هذه الفروض . فقليل مثلاً إن الساميين قطروا على غريزة التوحيد والبساطة (instinct monotheiste) في كل شيء ، في الدين والفن واللغة والحضارة ؛ أو أن عقليتهم عقلية فصل ومباعدة ، لا جمع وتأليف ، فلا قبل لهم إلا بإدراك الجزئيات والمفردات منفصلة ، أو مجتمعة في غير ما تناسق ولا انسجام<sup>(١)</sup> . وظن أن العرب « لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن » ؛ أو أنه لا فلسفة لهم ، وكل ما صنعوا أنهم حاكوا الأفلاطونية الحديثة ورددوها<sup>(٢)</sup> . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل ربت عليه نتائج شتى لا يزال يأخذ بها بعض الباحثين .

(١) ص ١٦ .

(٢) ص ١٨ ، ٢٢ .

ومنشأ هذه الفروض في الغالب أنها لم توضع بعد دراسة كاملة ، ولم تستمد من التفكير الإسلامي نفسه في أصوله ومصادره ، وإنما أملت لها صورة مشوهة لما كان متداولاً من المخطوطات اللاتينية . وذلك أن بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا للحياة العقلية عند المسلمين ، دون أن يكون لهم إلمام بلغتهم ، أو دون أن تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية . وانتهوا إلى أحكام لا يمكن إلا أن تكون سريعة وناقصة ، ومع هذا قدر لها أن تحيا زمناً .

لم يبق بد من تدارك هذا النقص . وأقوم طريق للملك أن يعرض الفكر الإسلامي في ذاته ، فيدرس دراسة واقعية في ضوء ما وصل إلى المسلمين من أفكار أجنبية ، وعلى أساس ما ولّدت البيئة الإسلامية نفسها من بحوث ومناقشات . ويعرف مباشرة عن طريق واضعيه والقائلين به ، كي يمكن إدراكه على حقيقته وتفهمه على وجهه . ثم نتبع أدوار تكوينه : نشأة ، ونمو ، وكما ونضج ، ونبين مدى تأثيره في الحلف والمدارس اللاحقة .

ودراسة كهذه يجب أن تقوم على النصوص والوثائق التي هي مادة التاريخ الأولى ، ودعامة الحكم القوية ، وسبيل الاستنباط وكشف الحقيقة . ولا شك في أنها ، إن صح ثبوتها وفهمتها على وجهها ولم تحمّل فوق طاقتها ، كانت أوضح صورة تحكي الماضي وتعبّر عنه . وقد لا يكفي تلخيصها أحياناً ، بل ينبغي أن تقدم كما هي ، كي تناقش وتحلل ، ويشارك القارئ في تقديرها والحكم عليها . وما يزيدها وضوحاً أن تقابل بأخرى ويقارن بعضها ببعض ، فيفهم مدلولها على شكل أتم ، وتستخلص منها نتائج أدق وأصدق .

فلا بد من التعويل إذن على المنهج التاريخي الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى ، وينمّي معلوماتنا ، ويزيد ثروتنا العلمية . وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه البالية ، وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن . وليس ثمة شيء أعون على تفهم الأقدمين من أن نحاول ما استطعنا أن نحيا حياتهم .

ويحذر بنا أن نضم إلى هذا المنهج أيضاً المنهج المقارن الذي يسمح بمقابلة



الأشخاص والآراء وجهتاً لوجه ، ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة . والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية . وما أخرجنا إلى ذلك في دراسة تاريخ الفكر الإسلامى خاصة ، لأن كثيرين ممن عرضوا له حبسوا أنفسهم في نطاق ضيق ، وعالجوه من نواح محدودة . فأخذوا الأفكار منفصلاً بعضها عن بعض ، وكأنما نبتت كل فكرة بمعزل عن الأخرى ، وافتكرين منفردين ، وكأنما عاش كل واحد منهم في كهف أفلاطون الذى لا صلة بينه وبين العالم الخارجى .

فإذا ما عرضوا لفيلسوف مثلاً اكتفوا بسرد آرائه وتلخيص بعض مؤلفاته ، دون أن يعنوا بوضعه وضعاً صحيحاً في بيئته ، أو أن يقرنوه بمن كانوا حوله ، ودون أن يهتموا ببيان كيفية نشأة فلسفته والعوامل التى أثرت فيها ومدى ارتباطها بالأفكار المعاصرة لها . وإن حاولوا مقارنة جاءت محدودة ناقصة ، فتقتصر على بعض المسائل ، وتقف عند بعض الآفاق . فلا يوازن عادة إلا بين فيلسوف وفيلسوف ، أو بين متكلم ومتكلم ، أو بين متصوف ومتصوف ، مع أن هؤلاء جميعاً كثيراً ما تعاصروا وتعارضوا ، ودار بحثهم في الغالب حول نقط مشتركة . ومن الخطأ أن ينتزع الواحد منهم من بيئته ويُسنى من حوله ، أو أن تبحث آرائه منفصلة عن نواحي الثقافة الإسلامية الأخرى المتصلة بها .

• • •

هذا هو المنهج ، ومجال تطبيقه فسيح ، وفي التطبيق تأكيد له وتوضيح . وقد سبق لنا أن طبقناه في بحث ظهر بالفرنسية منذ ثلاث عشرة سنة ، ودرسنا في ضوءه شخصية من كبار الشخصيات الفلسفية في الإسلام ، ونعنى بها الفارابى<sup>(١)</sup> . فالتزمنا أن نكشف أولاً عن نقطة البدء في فلسفته<sup>(٢)</sup> ، ونشرح كيف ترتبت عليها آرائه ونظرياته المختلفة ، وبذا استطعنا أن نحدد منزلته في المدرسة الفلسفية الإسلامية<sup>(٣)</sup> .

ونريد اليوم تطبيقه على ثلاث نظريات فلسفية إسلامية : السعادة ، النبوة ،

.Madkour, *La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1994. (١)

*Ibid.*, p. 11-43, 44-57. (٢)

*Ibid.*, p. 219-222. (٣)

النفس وخلودها . وهى متصلة ومتجاورة ، تدور كلها حول النفس ، فى حقيقتها وجودها ، فى أصلها ومعادها ، فى بيان قواها وما يمكن أن توصل إليه من طهر وقلمية ، أو وحى وإلهام . درسناها نظرية نظرية ، وعقدنا لكل واحدة فصلاً مستقلاً . ولسنا فى حاجة أن نشير إلى أن الفصل الأخير يشتمل على نظريات فى نظرية ، ويجمع عدة مسائل تلتقى فى باب واحد . أما الفصل الأول فهو ألصق بالمقدمة ، وأقرب إلى توضيح ما رسمنا من منهج وبيان الأسباب الداعية إليه .

وقد بدأنا فى كل ذلك بشرح النظرية وإعطاء فكرة كاملة عنها ، شرحناها بلغة أصحابها وواضعيها ، وصورتها بالصورة التى بدت عليها فى العالم الإسلامى . وحاولنا بعد هذا تلمس أصولها والبحث عن مصادرها فيما نقل إلى العربية من أفكار أجنبية ، أو فيما جاء به الدين من تعاليم ونشأ بجانبه من فرق وطوائف ، وتكون حوله من مذاهب ومدارس ، ولا يمكن أن تفهم النظريات الفلسفية الإسلامية فهما صحيحاً إن نسينا أو تناسينا أنها نبتت فى جو فكرى فسيح الأرجاء وحياة عقلية متعددة النواحي .

ثم تتبعنا تاريخ هذه النظريات ، ورغبنا فى الكشف عن مدى تأثيرها ، وكان طبعاً أن نبحث عن ذلك لدى المسلمين أنفسهم . فبينهم نشأت وعلى أيديهم ترعرعت وبلغتهم كتبت ، وفى حلقاتهم ومناقشاتهم تبودلت . ولئن كان قد عارضها فريق وحمل عليها آخر ، فإن هذا لم يحل دون تأثيرها . ذلك لأن الآراء والأفكار تفعل فعلها دائماً ، صديقة أو عدوة ، مؤيدة كانت أو معارضة ، وكثيراً ما نفذت إلى خصومها على غير قصد وعلى الرغم منهم . ولم نقف بالنظريات التى عرضناها عند القرن السادس الهجرى ، بل سائرنا تاريخها وحاولنا كشف آثارها فى المدارس الإسلامية إلى اليوم .

ولم يصرفنا تاريخها عند المسلمين عن تتبع أثرها لدى اليهود والمسيحيين . وقد عاش اليهود مع المسلمين جنباً لجنب منذ فجر الدعوة وناولوا حظوة كبرى ، وما إن بدأت الحركة العلنية حتى ساهموا فيها وخلقوا آثاراً لا تقبل الشك . إلا أن المسلمين بطورهم لم يلبثوا أن أصبحوا أساتذة وردوا إليهم صتيهم ، فتعلم لهم اليهود هذه المرة وأخلدوا عنهم علمهم وفلسفتهم . ومنذ القرن الخامس الهجرى ظهر تفكير فلسفى

يهودى جديد يحمل طابعاً إسلامياً واضحاً ، ويكتب بالعربية أو يترجم إلى العبرية . وقد بلغ ذروته في القرن السابع ، ومن أكبر ممثليه ابن جبرول وابن ميمون اللذان ورد ذكرهما كثيراً في المؤلفات والمدارس اللاتينية .

ولم يقنع اليهود باعتناق التفكير الإسلامى ، بل كانوا أداة صالحة لنشره ورسالة أمناء بلغوه إلى العالم الغربى . فهم الذين وجهوا نظر المسيحيين إليه ، ودفعوهم إلى البحث عنه وترجمته ، وكان لهم في هذه الترجمة نصيب . ولقد أخذ المسيحيون منذ القرن الحادى عشر الميلادى في ترجمة الكتب الإسلامية الهامة العلمية والفلسفية عن العبرية أو عن العربية إلى اللاتينية ، وكان لها أثر لا ينكر في مدارسهم ومذاهبهم . وأضحى مقررأ أن الفكر الفلسفى الإسلامى تلاقى في القرون الوسطى مع الفكر المسيحى ، وأثر فيه تأثيراً بيناً . وما يزيد الفكر الإسلامى وضوحاً - يسمح بالحكم على أهميته في دقة أن نتيج آثاره المختلفة ، إن لدى اليهود أو المسيحيين .

على أنا لم نقف عند القرون الوسطى ، بل ذهبنا إلى ما هو أبعد منها وأشرنا إلى ما يلحظ من شبه بين فلاسفة الإسلام والفلاسفة المحدثين ، الأمر لم يعره الباحثون من قبل عناية تذكر . ولم يبق اليوم شك في أن الفلسفة الحديثة مدينة في كثير من مبادئها لفلسفة القرون الوسطى ، ولو لم تتوسط هله بينها وبين الفلسفة اليونانية ما بدت على وضعها الحالى . ويكفى أن نشير إلى أن فكرة الألوهية تعتبر دعامة الفلسفة الديكارتية ، وبها يفسر الوجود والمعرفة فضلاً عن الخير والجمال : وإله ديكارت كائن لا نهائى ، كامل كل الكمال ، عالم تمام العلم ، وهو لا يختلف كثيراً عن الإله الذى قال به فلاسفة الإسلام . وسيكشف بحثنا هذا عن نقط شبه ، بل اتصال بين هؤلاء الفلاسفة وكبار الديكارتيين .

\* \* \*

وليست النظريات التى عرضنا لها هنا إلا نموذجاً لدراسة يتبغى محاكاتها ، وجزءاً من سلسلة يجب استكمال حلقاتها . فهناك نظرية واجب الوجود ، والعلم الإلهى ، والخلق والإبداع ، والسببية والغائية ، والعناية ومذهب التفاؤل ، إلى غيرها من نظريات أخرى ، بين ميتافيزيقية وطبيعية ، وسيكلوجية وأخلاقية . وإذا لم

يتسع المقام لدرسها هنا ، فلإننا نرجو أن نوفق لذلك في فرصة أخرى . على أنا نأمل  
يوجه خاص أن يعنى بها الشباب الجامعى ، ويتخذ منها موضوعات لبحرنة الخاصة  
فى رسائل الماجستير والدكتوراه .

وفى هذه الدراسة ما يكشف عن دقائق التفكير الإسلامى ، ويقفنا على  
خصائصه ومميزاته . ذلك لأن البحوث العامة تنصب عادة على بعض المسائل  
البارزة ، وتعنى بالنظرة الإجمالية التى لا تسمح بتكوين فكرة كاملة ، وقد لا تعطى  
صورة صادقة ، فإذا كنا نقول بفلسفة إسلامية فلنعرّف الناس بها ، وإذا كنا  
نذهب إلى أن لها وجوداً وشخصية مستقلة فلا سبيل لإثبات ذلك إلا بأن ندرسها  
فى عمق وسعة .

## الفصل الأول

### للفلسفة الإسلامية ودراسها

لقد وُضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمنًا ، فأنكرها قوم وسلّم بها آخرون . وكانت موجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر ، فظان - في تحامل ظاهر - أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق ، وأنها تبعًا لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ، ولم تنتج إلا انحلالاً موعلاً واستبداداً ليس له مدى ، في حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النبائية ، وقد صانت ذخائر الفنون والآداب وبعثت العلوم بعثاً قوياً ، ومهدت للفلسفة الحديثة وعظمتها <sup>(١)</sup> .

### ١ - للتعصب الجنسي

ولم يقف الأمر عند هذا ، بل جاوزه إلى اعتبارات عنصرية قدّر لها أن تجعد سبيلها إلى ميدان العلم كما وجدته إلى ميدان السياسة ، وأخذت المفاضلة بين الأجناس تضفي على العرب أوصافاً لم يقيم عليها دليل من بحث أو دراسة ، وأبعد تلك الأوصاف عن المنحى العلمى ما اتصل بخصائص الشعوب ، وما آذن بالانتهاء إلى نتائج قاطعة في « علم نفس الأجناس » ، مع أننا لم نصل بعد - وفي القرن العشرين - إلا لجرد فروض واحتمالات في هذه الناحية . فقبل مثلاً إن هناك نفساً سامية فطرت تديننا على التوحيد ، وفناً ولغة ومدنية على البساطة ، بينما أن النفس الآرية مغطورة في عقيدتها على التعدد ، وفي علمها وفنها على انسجام التأليف <sup>(٢)</sup> .

(١) انظر على سبيل المثال :

V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, Paris, 1841, T. I, p. 48-49.

E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris, VI éd., (٢)

T. I, p. 5-16.

# (١) رينان والجنس السامى :

ومن الغريب أن الفرنسيين - خصوم العنصرية السياسية - هم الذين أثاروها شعواء في القرن الماضي ، وبدروا بدوراً عنصرية علمية وفلسفية امتدت بعض آثارها إلى القرن الحاضر . فقد صرح رينان أنه أول من قرر أن الجنس السامى دون الجنس الآرى<sup>(١)</sup> . وكان لرأيه وزنه في فريق من معاصريه ، وصداه الذى بعض أتباعه وتلاميذه ؛ ذلك لأنه كان أستاذ اللغات السامية غير متنازع وأعرف الناس بالمسلمين في عصره . وما العقل السامى والعقل الآرى اللذان قال بهما ليونجوتيه في أوائل هذا القرن إلا امتداد لهذه الدعوى ، وعنده أن العقل السامى لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلاً . بعضها عن بعض ، أو مجتمعة في غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط ، فهو عقل مبادعة وتفريق (esprit séparatiste) لا جمع وتأليف . أما العقل الآرى فعلى عكس ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية ، لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متدافى الدرج لا يكاد يُحسُّ التَّنْقِلُ فيه ، فهو عقل جمع ومزج (esprit fusionniste)<sup>(٢)</sup> .

وإذا كان العرب قد فطروا على إدراك المفردات وحدها ، فلا قبل لهم باستخلاص قضايا وقوانين ، ولا بالوصول إلى فروض ونظريات . ومن العبث أن نلمس لديهم آراء علمية أو دروساً فلسفية ، خصوصاً وقد ضيق الإسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظرى ، وأضحى الطفل المسلم يحتقر العلم والفلسفة<sup>(٣)</sup> .

أما ما يسمونه فلسفة عربية ، فليس إلا مجرد محاكاة وتقليد لأرسطو ، وضرب من التكرار لآراء وأفكار يونانية كتبت باللغة العربية<sup>(٤)</sup> . تلك كانت دعوى

Ibid., T. 1, p. 4-5.

(١)

L. Gauthier, *L'esprit sémitique et l'esprit aryen*, Paris, 1923, p. 66-67; voir aussi

(٢)

J. Madkour, *La Place d'al Fārābī*, Paris, 1934, p. 14.

Renan, *L'islamisme et la science, dans Discours et Conférences*, Paris, 1887, p. 377; (٣)

Madkour, *La place*, p. 54.

Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, VII éd., p. 7-8, 11.

(٤)

القرن التاسع عشر الشائعة ، وكان طبيعياً أن يحمل رينان - زعيمُ دعوى العنصرية - ايتهاً ويتعصب لها .

### ( ب ) بطلان دعوى العنصرية :

غير أنه لحسن الحظ قد انقضى الزمن الذي كان يتباهى فيه بأن في الإمكان أن تستخلص صفات أى شعب العقلية ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية . أو من الجنس الذي ينتمى إليه ؛ وبدأ « علم النفس الجمعي » أدق وأعقد مما يظن . وما كان أيسر أن ترسل دعاوى عامة كالكثي قدمناها على علاتها ، وأن تطاق إطلاقاً دون سند واضح ولا دعامة قوية ؛ ولكن المنهج العلمى الصحيح أضحى يمتثل أمثال هذه الدعاوى وينكرها . ومن ذا الذى قال إن الفلسفة الإسلامية وليدة الفكر العربى وحده ؟ فقد ساهم في تكوينها شعوب أخرى مختلفة : من فرس ، وهنود ، وأتراك ، وسوريين ، ومصريين ، وبربر ، وأندلسيين .

هذا إلى أن الحضارة الإسلامية إبان مجدها وعظمتها لم تعترض سبيل العلم ، بل أيدته وشجعت عليه ، ولم تحارب الفلسفة بل جدت في طلبها واتسع صدرها لشتى الآراء ومتباين المذاهب . وما كان الإسلام ، وهو الذى يدعو إلى التأمل والتدبر ويوجه النظر إلى ما في السموات والأرض من آيات وعبر ، ليحرم البحث أو يضيق على الحرية الفكرية . ورينان الذى أخذ عليه - خطأ - أنه حارب العلم والفلسفة ، هو نفسه الذى قرر في مقام آخر أن تساهم المسلمين لا نظير له ، وأن معاملة العرب الفاتحين للبلاد التى فتحوها لا مثيل لها في التاريخ . فهناك يهود ونصارى اعتنقوا الإسلام ، وآخرون احتفظوا بأديانهم وعقائدهم ، ومع ذلك كانوا ذوى حظوة ومنزلة ممتازة لدى الخلفاء والأمراء . والزواج المختلط كثير الوقوع ، بين مسلمين ويهوديات أو بين مسلمين ونصرانيات ، على الرغم من اختلاف الدين <sup>(١)</sup> .

وليس هذا أول تناقض وقع فيه هذا المؤرخ واللغوى الفرنسى ، فقد أنكر وجود فلسفة عربية ، معلناً أن « العرب لم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا دائرة

المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كله مسلماً بها في القرنين السابع والثامن»<sup>(١)</sup>. ثم عاد فنقض ما قرره ، مؤكداً أن هناك فلسفة إسلامية مستقلة يجب تلمسها في مظانها الخاصة بها ، « وأن العرب — مثل اللاتينيين — مع تظاهرهم بشرح أرسطو عرفوا كيف يخلقون لأنفسهم فلسفة ملأى بالعناصر الخاصة ، ومخالفة جد المخالفة لما كان يدرس في اللوقيون»<sup>(٢)</sup> ، ويضيف إلى هذا « أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتبس في مذاهب ، المتكلمين»<sup>(٣)</sup>. ولم يخف على « دوجا » أحد معاصر رينان ، هذا التناقض الواضح ولا ذاك التحامل البالغ ، وذهب إلى أنه لا يمكن لعقلية كعقلية ابن سينا إلا أن تتبع جديداً وطريقاً ، ولا للمذاهب كالمذاهب المعتزلة والأشاعرة إلا أن تكون ثماراً بديعة من ثمار العقل العربي»<sup>(٤)</sup>.

على أن الأمر في القرن العشرين قد جاوز الفرض والاحتمال إلى اليقين والواقع ، فقد أخذ الباحثون يتعرفون الدراسات الإسلامية أكثر من ذي قبل ، ويدركون مالها من طابع شخصي ومميزات . وكلما ازداد تعرفهم لها وقرّبهم منها ، استطاعوا الحكم عليها في وضوح وإنصاف . وفي الحق أن موقف رجال القرن التاسع عشر كان ظاهر التجني ، فإنهم في الوقت الذي يعلنون فيه « أن الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضئيلة لا تمكن من معرفتها معرفة تامة»<sup>(٥)</sup> ، يسارعون إلى الحكم ، على تفاصيلها وجزئياتها ، ويزعمون أنها مجرد محاكاة لأرسطو . ولم يكن في مقدورهم أن يعرفوها على وجهها ، لأن مصادرهما العربية المبعثرة لم تكن في متناولهم ، وما نقل منها إلى اللاتينية لم يعرض أمامهم العرض الكافي .

أما اليوم ففي «سعدنا أن ثبت — عن يقين — وجود دراسات فلسفية ذات شأن في العالم الإسلامي ، وأن نبين أنها لم تنل بعد حظها من الدراسة . أما أن نسبها

Renan, *Averroès, Avertissement*, p. 11.

(١)

*Ibid.*, p. 89.

(٢)

*Ibid.*

(٣)

G. Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, Paris, 1878, p. XV.

(٤)

G. Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie* (tr. franc., par V. Cousin),

(٥)

Paris, 1839, T. I, p. 358-359.



« فلسفة عربية » أو « فلسفة إسلامية » فهذا خلاف أشبه ما يكون باللفظي ولا طائل تحته ، ذلك لأنها نبتت كلها في جو الإسلام وتحت كنفه ، وكتب جلها باللغة العربية .

وأما أن يراد بعريبتها أنها مدينة للجنس العربى وحده ، فهذا ما لا نقبله بحال ، وقد رفضنا من قبل دعاوى التعصب الجنسى كيفما كان مصدرها وغايتها . والواقع نفسه ناطق بأن الإسلام ضم تحت رايته شعوباً شتى وأجناساً متعددة ، وقد ساهمت جميعها في حركته الفكرية .

وأما أن يراد بإسلاميتها أنها ثمرة أفكار المسلمين وحدهم ، فهذا ما يناقض التاريخ أيضاً ، لأن المسلمين تتلمدوا — أول ما تتلمدوا — لنساطرة ويعاقبة ويهود وصابئة ، واستمروا في نشاطهم العلمى والفلسفى متأخين ومتعاونين مع أصدقائهم ومعاصريهم من اليهود والمسيحيين .

ولذا انتفى كل ذلك فأنا أميل لتسمية هذه الدراسات « فلسفة إسلامية » ، لا اعتبار واحد هو أن الإسلام ليس ديناً فقط ، بل هو دين وحضارة ، وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك ، بالحضارة الإسلامية ، فهى إسلامية في مشاكلها والظروف التى مهدت لها ، وإسلامية أيضاً في غاياتها وأهدافها ، وإسلامية أخيراً بما جمعه الإسلام في باقها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم .

## ٢ — هناك فلسفة إسلامية

نعم هناك فلسفة إسلامية امتازت بموضوعاتها وبحوثها ، بمسائلها ومعضلاتها ، وبما قدمت لهذه . وتلك من حلول . فهى تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد ، (Le problème de l'un et du multiple) ، وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته (Le rapport entre Dieu et le monde) التى كانت مثار جدل طويل بين المتكلمين<sup>(١)</sup> . وتحاول أن توفق بين الوحى والعقل ، بين العقيدة والحكمة ،

بين الدين والفلسفة ، وأن تبين للناس أن الوحي لا يناقض العقل ، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم ، وأن الدين إذا تأخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية . فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت فيها والظروف التي أحاطت بها ، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية .

### (١) موضوعاتها :

على أنها مع هذا الطابع الديني لم تهمل المشكلات الفلسفية الكبرى ، فعرضت لنظرية الوجود عرضاً موسعاً ، وأدلت برأيها في الزمان والمكان والمادة والحياة . وبحث نظرية المعرفة بحثاً مستفيضاً ، ففرقت بين النفس والعقل ، والفطري والمكتسب ، والصواب والخطأ ، والظن واليقين . وفصلت القول في نظرية الفضيلة والسعادة ، فقسمت الفضائل ونوعتها ، وانتهت إلى فضيلة الفضائل التي هي تأمل دائم ونظر مستمر .

واستوعبت أيضاً أقسام الفلسفة المألوفة من حكمة نظرية وعملية ، أو إن شئت بعبارة أخرى من طبيعة ورياضة وميتافيزيقا ، وأخلاق وتدير منزل وسياسة<sup>(١)</sup> . فنظرتها إلى الفلسفة أعم وأشمل من نظرتنا إليها اليوم ، وهي شبيهة كل الشبه بنظرة اليونان ، وخاصة أرسطو في تقسيمه المعروف للعلوم الفلسفية الذي حاكاه فلاسفة الإسلام وساروا عليه . وكثيراً ما اختلطت الفلسفة لديهم بالطب وعلوم الحياة ، والكيمياء والنبات ، والفلك والموسيقى ، وما كانت البحوث العلمية المتنوعة إلا شعباً وتفرعات لأقسام الفلسفة الرئيسية .

لهذا لم يكن غريباً أن تمتد هذه الفلسفة إلى أبواب الثقافة الإسلامية المختلفة ،

---

(١) لسنّا في حاجة أن نشير إلى أن المنطق يعد - في الرأي الراجح لدى فلاسفة الإسلام - آلة ومنهجاً عاماً للبحث ومقدمة للعلوم الفلسفية ، وإن يتقص هذا من شأنه في شيء لأنه آلة لازمة ومقدمة هامة ، انظر :

وأن تؤثر في نواحيها المتعددة ، خصوصاً وقد امتاز البحث في تلك العهود بملك ، الطابع « الموسوعي » ، طابع الشمول والإحاطة . ولا يمكن أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفي في الإسلام ، إن قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة وحدهم ، بل لا بد أن نمدّه إلى بعض الدراسات العلمية ، والبحوث الكلامية والصوفية ، ونربطه بشيء من تاريخ التشريع وأصول الفقه . ففي الدراسات العلمية الإسلامية ، من طب وكيمياء وفلك وهندسة ، آراء فلسفية يجب الوقوف عليها وتفهمها ، وربما كان بين علماء الإسلام ، من هو في تفكيره الفلسفي أعظم جرأة وأكثر تحرراً من الفلاسفة المختصين ، وفي البحوث الكلامية والصوفية مذاهب ونظريات لا تقل دقة وعمقاً عن مذاهب المشائين ونظرياتهم ، وقد التقت وجهاً لوجه مع فلسفة أرسطو وكان بينها صراع ونضال ؛ ومن هذا الصراع نشأت مميزات التفكير الإسلامي الخاصة ، وأخيراً في مبادئ التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة ، بل ربما وجدتاً في ثناياها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة

### (ب) منزلتها من الفلسفة المسيحية :

وفي كل هذا ما يبين مدى اتساع آفاق التفكير الفلسفي في الإسلام ، ومن الخطأ أن يقصر — كما صنع رجال القرن التاسع عشر — على شذرات مما ورد في مؤلفات القرون الوسطى اللاتينية أو العبرية ، وبالعكس كلما ضمت أطرافه بعضها إلى بعض ، ازداد وضوحاً وظهر في ثوبه الحقيقي ، ومن اللازم أن يدرس أولاً في مصادره العربية ، وعلى الرغم من أن دراسته لم تكتمل وأصوله لم تنشر كلها ، فإننا نستطيع أن نقرر أنه — مقروناً إلى التفكير المسيحي في القرون الوسطى — أغزر مادة ، وأوسع أفقاً ، وأعظم تحرراً ، وأقدر على التجديد والابتكار ، وإذا ساغ لنا أن نتحدث عن فلسفة مسيحية أو « اسكولائية » مسيحية كما يقلل (١) ، فبالأولى ينبغي أن نسلم بوجود فلسفة إسلامية أو « اسكولائية »

L. Gauthier, „Scolastique musulmane et scolastique chrétienne" dans *Revue* (١) *d'histoire de la philosophie*, Paris, 1928.

إسلامية ، خصوصاً وتلك مدينة لهذه في بعثها وتوجيهها وفي كثير من مسائلها وموضوعاتها ، وفي الواقع أن الفلسفة العربية في الشرق تقابل الفلسفة اللاتينية في الغرب ، ومن هاتين الفلسفتين — مضافاً إليهما الدراسات اليهودية — يتكون تاريخ البحث النظري في القرون الوسطى ، ولا بد أن نربط الفلسفة الإسلامية بالفلسفات القديمة والمتوسطة والحديثة ، كي تبرز في مكانها اللائق وتكتمل مراحل تاريخ الفكر الإنساني .

### (٣) صلاتها بالفلسفة اليونانية :

ونحن لا ننكر أن التفكير الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية ، وأن الفلاسفة المسلمين أخذوا عن أرسطو معظم آرائه ، وأنهم أعجبوا بأفلاطون كثيراً وتابعوه في عدة نواح ، ولو لم يكرر الكلام لنفد ، ومن ذا الذي لم يتلمذ على من سبقه ويقتف أثر من تقدموه ؟ وما نحن أولاء أبناء القرن العشرين لا نزال عالمة في كثير من المسائل على أبحاث الإغريق والرومان ، غير أننا نخطئ كل الخطأ إن ذهبنا إلى أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة ، وأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم رينان ، أو عن الأفلاطونية الحديثة كما ادعى دوهيم<sup>(١)</sup> ، ذلك لأن الثقافة الإسلامية نفذت إليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت ، وفي هذا الاجتماع والتفاعل ما يولد أفكاراً جديدة ، وإذا كانت قد تأثرت بالثقافة اليونانية فلم لم تتأثر بالثقافة الهندية والفارسية مثلاً ؟

هذا إلى أن تبادل الأفكار واستعارتها لا يستلزم دائماً استرقاقاً وعبودية ، فالفكرة الواحدة يتناولها بالبحث أشخاص متعددون ، ولا تلبث أن تظهر على أيديهم في مظاهر مختلفة ، وفيلسوف أن يأخذ عن آخر بعض آرائه ولن يمنعه ذلك من أن يأتي بنظريات خاصة وفلسفة مستقلة ، فاسينوزا مثلاً على رغم متابعتها الواضحة لديكارت يعد بحق صاحب مذاهب فلسفي قائم بذاته ، وابن سينا

(١) Renan, *Averroës*, p. 88; Duhem, *Le système du monde*, Paris, 1917, T. IV, p. 321

وإن كان تلميذاً مخلصاً لأرسطو قد قال بآراء لم يقل بها أستاذه . وفلاسفة الإسلام عامة عاشوا في بيئة وظروف تختلف عن الفلاسفة الآخرين ، ومن الخطأ أن نهمل أثر هذه الظروف في أفكارهم ونظرياتهم . وإذن استطاع العالم الإسلامي أن يكون لنفسه فلسفة تتمشى مع أصوله الدينية وأحواله الاجتماعية ، وليس شيء أعون على تعرف هذه الفلسفة والوقوف على حقيقتها ، من دراستها وتوضيحها .

#### (د) ربطها بالفلسفة الحديثة :

وفي هذه الدراسة ما يسمح لنا بالحكم على مدى علاقتها بالتفكير الفلسفي الحديث وربط حلقات التاريخ بعضها ببعض ، خصوصاً وقد تعددت في نصف القرن الأخير المحاولات التي ترمى إلى كشف أصول الفلسفة الحديثة ومقدماتها في الفلسفة المدرسية المسيحية . وإذا كنا نقول اليوم عن بيئة بوجود صلة بين الفلسفتين الغربيتين الحديثة والمتوسطة ، ونعلم من ناحية أخرى مقدار تأثير الأخيرة بالفلسفة الشرقية الإسلامية ، أفلا يجدر بنا أن نبحت عما يمكن أن يوجد من علاقات بين هذه والفلسفة الحديثة ؟ وسنعرض في بحثنا هذا لنماذج من مواطن شبه والتقاء بين التفكير الفلسفي في الإسلام وفلسفة العصر الحديث ، وفي تشابه الأفكار والآراء ما يحمل على الظن بأن بينها ضرباً من النسب والقربا<sup>(١)</sup> . وإذا كانت هذه القربا غير ظاهرة الروابط اليوم ، ففي طول البحث ما يكشفها ويؤكدها .

ودون أن ندخل في تفاصيل ذلك الآن ، نكتفي بأن نشير إلى أن نقطة البدء في تاريخ التفكير الحديث تكاد تتلخص في اتجاهين رئيسين : أحدهما تجريبي هو الذي نهض بالدراسات الواقعية ، والآخر نظري هو الذي ساعد على تمحيص العلوم العقلية ؛ فعلى تجربة يكون من جانب وشك ديكارت من جانب آخر قام البحث في العصور الحديثة ، وقد لوحظ من قبل أن يكون هذا سبقه آخرون من رجال الفلسفة المدرسية المسيحية وعصر النهضة إلى مناصرة التجربة وتوجيه النظر إلى الطبيعة ، وأخصهم روجر بيكون ، « الأمير الحقيقي للتفكير في القرون الوسطى »

(١) انظر الفصلين الثاني والثالث .

كما سماه رينان ، والذي لم يقنع بمزاولة التجربة شخصياً في بحوثه الكيميائية ، وإنما ذهب إلى تطبيق الرياضة على الطبيعة كي يصل إلى تجارب دقيقة يعتد بها . وإذا عرف أن روجر بيكون كان وثيق الصلة بالتفكير الإسلامي ، ساغ لنا أن نربط تجربته ، بل تجربة عصر النهضة ، بما كان لدى المسلمين من مراصد ومعامل للكشف والبحث<sup>(١)</sup> .

وأما شك ديكارت فقد قامت الأدلة على وجود سوابق له في القرون الوسطى المسيحية ، ونعتقد أن دراساتها تبقى ناقصة إن لم نتلمس هذه السوابق أيضاً في القرون الوسطى الإسلامية . ومن يدرينا أن هذا الشك لم يتأثر في قليل أو كثير بشك الغزالي ؟ وإن لم يكن ثمة تأثير أو تأثير فلا أقل من أن نحاول شيئاً من المقارنة والموازنة . وسنرى في بحثنا هذا أن « الكوجيتو » الديكارتي لا يمت بصلة فقط إلى القديس أغسطين ، بل هناك شبه كبير بينه وبين « الرجل المعلق في الفضاء » الذي قال به ابن سينا<sup>(٢)</sup> . وفي اختصار ما دامت الفلسفة المدرسية المسيحية واليهودية — وهي وثيقة الصلة بالعالم الإسلامي — متوسطة بين الفلسفة الإسلامية والتفكير الفلسفي الحديث ، فهناك احتمال لانتقال الأفكار وتبادلها . ومن التعجل أن نقطع بادئ ذي بدء بانعدام الصلة بين الشرق والغرب في عالم البحث والتفكير ، فقد وضع اليوم أن هذه الصلة تصعد إلى العصور الموعلة في القدم ، وقد تجددت في القرون الوسطى ، فإذا يمنع أن تمتد إلى التاريخ الحديث ؟ والأفكار والآراء ليست مما يقصر تداوله في سر ولا مما يجبس على بيئة بعينها ، ومهما قيل باسم السياسة عن سر القنبلة الذرية ، فإنه سيداع باسم العلم يوماً ما .

(١) عرضنا هذا الموضوع بتفصيل في محاضرة لم تنشر ، وقد ألفت بم عهد التربية للمعلمين بالقاهرة

عام ١٩٤٤ .

(٢) انظر الفصل الرابع .

### ٣ - حظها من الدراسة

لا نستطيع أن نتحدث عن دراسات إسلامية بالمعنى الكامل سابقة على النصف الأخير من القرن الماضي ، إن في الغرب أوفى الشرق ، ذلك لأن الغربيين في اتصالهم بالشرق بشغلوا أولاً بنواحيه السياسية والاقتصادية ، ولم يتجهوا إلا أخيراً إلى نواحيه الثقافية . وما نراه لدى بعض مؤرخيهم في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر من تعليق على العرب والثقافة العربية إنما هو مستمد في الغالب من المصادر اللاتينية . وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن في وسعهم ، وقد كانوا مغلوبين على أمرهم ، أن يحيروا معالمهم ولا أن ينهضوا بترائهم .

#### (١) حركة الاستشراق :

ولم يتجه المستشرقون في عناية نحو الدراسات الإسلامية إلا في النصف الأخير من القرن الماضي ، فلإيهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر إلى هذه الغاية . وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الأول من هذا القرن نشاطاً عظيماً ، فرحل بعض العلماء الغربيين إلى الشرق ، وتعلموا في معاهده ، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية . وتنافست عواصم أوروبا وأمريكا في نشر الثقافة العربية ، فأُنشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الإسلامية في برلين ولندن وباريس وروما ، وألفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية . وعقدت مؤتمرات المستشرقين من حين لآخر ، فكانت حافزاً على الدراسة وهادياً إلى البحث . ووقفت جرائد ومجلات علمية على الشرق والشرقيين ، تبودلت فيها الآراء ونوقشت المسائل ، فكانت مثار جدل وتحقيق وتمحيص .

وكان لهذه الحركة ثمارها الطيبة ، فكشفت عن مخلفات لم تكن معروفة ، وساعدت على نشر مخطوطات قيمة ، ومكّنت من طبع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها ، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية وذخائرها إلى اللغات الأوروبية الحية ، من الإنجليزية وفرنسية ، وألمانية

ولإيطالية . ونشأ عن هذا جو من البحث والدراسة استوعب أبواب الثقافة الإسلامية ، بين لغة وأدب ، وتاريخ وسياسة ، وتفسير وتشريع ، وعلوم وفلسفة . وقد وضع في كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة ، من مقالات مختصرة في الجرائد والمجلات العلمية ، وكتب ومؤلفات موسعة ومستقلة .

رسم المنهج في اختصار وحددت الطريقة ، ودعاهم ما أمكن اطلاع واسع ، واستيعاب شامل ، وصبر وجلد وصل ببعض الباحثين أن وقفوا على دراسة موضوع معين سنوات متعاقبة . وقد بلغ التخصص درجة ملحوظة ، فانقسم المستشرقون إلى مدارس وجماعات ، فمنهم المختص في الأدب واللغة ، والمعروف ببحوثه الفقهية والتشريعة ، أو الصوفية والكلامية ، أو العلمية والفلسفية . وكان من نتائج هذا التخصص والتفرغ « دائرة المعارف الإسلامية » التي ظهرت بالألمانية والإنجليزية والفرنسية ، وجاءت الغاية القصوى لتلك الجهود الصادقة والمتلاحقة . وفيها أوضح دليل على سعة اطلاع المستشرقين وعظيم إلمامهم بنواحي الثقافة العربية ، وتعد بحق المرجع الأول الذي لا يستغنى عنه اليوم باحث في الدراسات الإسلامية .

لم يقف أثر المستشرقين عند الغرب وحده ، بل امتد إلى الشرق ، فأخذ عنهم الشرقيون الكثير من آرائهم ، وترجموا بعض كتبهم ، وبدءوا يتأثرون خطاهم ويسهمون بدورهم في إحياء مجدهم . وقد ظهر لهم في ربيع القرن الأخير ، إن في مصر أو في عواصم الشرق الأخرى ، دراسات حاكت ما صنع المستشرقون ، أو أتمت ما بدءوا ، أو تداركت بعض ما فاتهم ، وهي على قلتها متنوعة بحيث لا تكاد تهمل باباً من أبواب الثقافة الإسلامية . على أنها على كل حال ليست إلا فاتحة لجهود ينبغي أن ينمو ويتردد ، ويبدو على جامعات الشرق الناشئة أنها جادة في أداء هذه الرسالة ، وها هي ذى الجامعة العربية تحاول أخيراً أن تسهم فيها بنصيب ، وفي تبادل الدراسات بين الشرق والغرب وتضافر الجهود على هذا النحو ، ما يكشف عن تراث الإسلام جميعه ، ويظهره على حقيقته .



## (ب) المستشرقون والدراسات الفلسفية :

لقد كان للدراسات الفلسفية من هذه الجهود نصيب ، فنشرت مؤلفات لفلاسفة الإسلام بقيت مخطوطة زمنا طويلا ، وقوبلت أصولها العربية بما عرف لها من ترجمات لائينية وعبرية ، وعلق عليها بما يشرح غامضها ويعين على فهمها . ولولا المستشرقون لبقيت مهمة في خزائن المكتبات العامة ، ولولا تمكنهم من عدة لغات قديمة وحديثة واعتمادهم على منهج صحيح ، ما ظهرت هذه المؤلفات على ما ظهرت به من ضبط ودقة .

ولم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر ، بل حاولوا أن يكشفوا معالم الحياة العقلية في الإسلام ، وأرخوا لها جملة وتفصيلا . فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة ، والكلام والمتكلمين ، والتصوف والمتصوفين ، يشرحون الآراء والمذاهب أو يترجمون للأشخاص والمدارس ؛ وقد يقصرون بحثهم على بعض الأشخاص والنظريات ، أو الألفاظ والمصطلحات .

ولقد وصل بهم التخصص درجة أضحت معها كل باحث معروفاً بالناحية التي تفرغ لها ، ومن ذا الذي يذكر مثلاً شتاينشneider ولا يذكر معه الفارابي ؟ أو جولد زيهر ولا يذكر معه تاريخ التشريع ؟ أو نيكلسون ولا يذكر معه التصوف ؟ أو روسكا ولا يذكر معه الكيمياء العربية ؟ أو نلليو ولا يذكر معه الفلك ؟ أو ميهروف ولا يذكر معه الطب وتاريخ الترجمة ؟ ويطول بنا السرد لو تتبعنا هؤلاء الباحثين على اختلاف اختصاصهم وتعدد جنسياتهم ، ونكتفي بأن نقرر أن الربع الأول من هذا القرن شهد حركة استشراف نشيطة كل النشاط ، وكان للدراسات العقلية فيها نصيب ملحوظ .

بيد أن الفلسفة الإسلامية ، على الرغم من كل هذا ، لم تدرس بعد الدرس اللائق بها ، لا من ناحية تاريخها ، ولا نظرياتها ، ولا رجالها ؛ ولا تزال الحلقة المفقودة في تاريخ الفكر الإنساني . فحتى اليوم لم تعرف نشأتها بدقة ، ولم يبين

في وضوح كيفية تكوينها ، ولا العوامل التي ساعدت على نهوضها ، ولا الأسباب التي أدت إلى انحاطها والقضاء عليها. ولم تناقش نظرياتها نظرية نظرية ، ليوضح ما اشتملت عليه من أفكار الأقدمين ، وما جاءت به من ثروة جديدة . وأما رجالها فغرباء في أوطانهم ، مجهولون لدى أقرب الناس إليهم ، ولا أدل على هذا من أن كثيرين منا يعرفون عن روسو وسبنسر مثلاً ما لا يعرفون عن الكندي والفارابي . ولو لم يقبض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم ، لأصبحنا اليوم ونحن لا نعلم من أمرهم شيئاً يذكر .

إلا أن هذه البحوث لا تزال حتى اليوم قليلة وغير وافية ، ودى في جزء منها معيبة وناقصة ، لا تخلو من أخطاء لغوية وفنية ، أو مختصرة اختصاراً يكاد يخل بالغرض المقصود . ولعل ذلك راجع إلى أن بعض من كتبوا في تاريخ الفلسفة الإسلامية لا يجيدون العربية ، ولا يحيطون بوجه خاص تمام الإحاطة بتاريخ الثقافة الإسلامية ، أو هم إن عرفوا ذلك يجهلون تاريخ الفلسفة في عمومه ، ولم يكونوا تكويناً فلسفياً خاصاً .

ولسنا في حاجة إلى سرد أمثلة ، فمن ذا الذي يقرأ ثان دنبرج في ترجمته : « لما بعد الطبيعة » لابن رشد وتعليقه عليه ، ولا يشعر أنه إزاء فيلسوف يتحدث عن الفلسفة ، في حين أن المطلع على كارادى فوفى كثير من مؤلفاته يحس أنه أمام مترجم ينقصه العمق والدقة <sup>(١)</sup> . ومن ذا الذي يقرأ دى بور في تأريخه للفلسفة الإسلامية ، ولا يتمنى لو أنه أطال أكثر مما فعل <sup>(٢)</sup> .

على أن هذه البحوث في جملتها قد طال عليها العهد نوعاً ، وأضحت في

S. Van den Bergh, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leiden. 1924. (١)

أما كارادى فوفؤلفاته كثيرة ومعروفة .

T.E. De Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901; tr. ang., par (٢)

E. R. Jones : *The History of Philosophy in Islam*, London, 1903.

وترجمه أخيراً إلى العربية مع تعليقات مستغنية الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

حاجة إلى التعديل والتجديد . ذلك لأن معلوماتنا عن الثقافة الإسلامية تتغير من حين لآخر ، وبقدر ما نكشف من مخطوطات ونقف عليه من آثار يتضح الغامض ويصحح الخاطئ . ولا شك في أن حركة جمع التراث الإسلامى فى نمو الآن ، مقرونة إلى أوائل هذا القرن ، ومعلوماتنا عنه أغزر مادة وأكثر وضوحاً ، وما أوجبنا إلى دراسات جديدة فى ضوء هذه المعلومات وتلك المصادر .

### (ح) متابعة السير :

نعم نحن فى حاجة ماسة إلى متابعة السير ، وإتمام كشف تلك الحلقة المفتودة فى تاريخ الفكر الإنسانى ، وبذل الجهد فى وضعها فى مكانها الطبيعى ، وإذا كان المستشرقون قد اضطلحوا من ذلك بالعبء الأعظم حتى اليوم ، فواجبنا أن نقف إلى جانبهم إن لم نتقدمهم . ولا يقاس انتشار صوت مفكر أو مخترع بمقدار ما أنتج من آراء ومخترعات فحسب ، بل بدرجة عناية من حوله به ، وإهتمام أمتة بإحياء آثاره ، وما هى ذى الأمم المتقدمة تتسابق فى الإشادة بمجدها ، ونشر آثار علمائها ومفكرىها .

وميدان العمل أمامنا فسيح ومجال البحث ذو سعة ، وأول ما ندعو إليه جمع ونشر لمؤلفات فلاسفة الإسلام ، التى لا تزال مخطوطة حتى اليوم ، أو التى نشرت نشرًا ناقصًا ومعيبًا ، ذلك لأننا لا نستطيع أن نفهمهم فهما حقًا إلا إذا قرأناهم بلغتهم وفى كتبهم . وإذا عرفنا مثلاً أن للكندى عدة رسائل مهمة فى مكاتبات إستانبول<sup>(١)</sup> ، وأن للفارابى مؤلفات مخطوطة موزعة بين مكاتبات ليدين وباريس والأسكريال<sup>(٢)</sup> ، وأن « كتاب الشفاء » المشهور لابن سينا قد أهمل ناشره طبع الجزء الأول منه الخالص بالمنطق<sup>(٣)</sup> ، أدركنا مقدار حاجتنا إلى هذا الجمع والنشر . ولسنا فى حاجة أن نلاحظ أن ابن رشد معروف فى العالم اللاتينى أكثر

(١) يسرنا أن ننوه هنا أن الدكتور أبوريده يقوم بنشر طائفة من هذه الرسائل الآن .

Madkour, *La place*, p. 223-225.

(٢)

Madkour, *L'Organon*, p. 19-21.

(٣)

الفلسفة الإسلامية - أول

مما هو معروف في العالم العربي ، وقد فكر منذ زمن بعض المستشرقين الأمريكيين في نشر مؤلفاته اللاتينية .

ويجب أن يتضافر على هذا انشر الأفراد والهيئات ، لأنه عمل طويل المدى كثير التكاليف . وقد استنتت جامعة القاهرة في هذا سنة حسنة ، فحاولت الحصول على صور شمسية لبعض المخطوطات الإسلامية ، وبدأت بنشر نماذج منها<sup>(١)</sup> . ولكنها - مع الأسف - توقفت عن السير أخيراً ، وربما كانت الحرب من أسباب ذلك ، وعساها أن تستأنف جهودها ، وأن تتأسى بها جامعة الإسكندرية ، بل نأمل مخلصين أن تتنافس في هذا معاهد الشرق عامة . وتستطيع الجامعة العربية أن تساهم في هذا المضمار بنصيب كبير ، وقد بدأت فعلاً فجعلته من أهدافها الهامة :

ولا يفوتنا أن نشير هنا بوجه خاص إلى مكتبات استانبول ، التي ورثت الثقافة الإسلامية منذ ستة قرون أو يزيد ، ومن الطبيعي أن نجد فيها مخلفات لا نجدها في مكان آخر . ولقد كشف المستشرق الألماني ريتز عن كثير من ذخائرها ، وخاصة كتاب « مقالات الإسلاميين » للأشعري الذي يعتبر مرجعاً ممتازاً في تاريخ العقائد الإسلامية ، وقد تغيرت ، بعد نشره ونشر « نهاية الإقدام » للشهرستاني ، بعض أحكامنا السابقة المتصلة بالكلام والمتكلمين . ولا يساورنا شك في أن إخواننا الأتراك يقدرون ما لهذا التراث من قيمة ، وأنهم إن لم يستطيعوا نشره فلا أقل من أن يضعوه تحت تصرف من يريدون ذلك ، وقد أرسلت جامعة القاهرة أكثر من بعثة للبحث والتنقيب في خزائن استانبول ، ويقيننا أن الأستاذ ريتز خير مفتاح لها ، وما أجددنا أن نفيد من بحثه وخبرته .

وإلى جانب نشر هذه المخطوطات ، ينبغي أن نتولى فلاسفة الإسلام بالعناية والدرس ، على نحو ما دُرس الفلاسفة الآخرون ، فنترجم لهم ترجمة وافية تكشف عن حياتهم وتحلل شخصياتهم ، وتسمح بمعرفة العوامل المختلفة التي كان لها دخل في تكوين آرائهم . ولنبحث عن أصول هذه الآراء فيما وصلنا من تفكير

(١) من أمثلة مطبوعات الجامعة النافعة كتاب « نقد النثر » لقدامة ، القاهرة ، ١٩٣٣ .

قديم ، ولتقارنها بما عرف لدى اللاتينيين ، ولشبين وجوه الشبه بينها وبين الأفكار الحديثة ، وإنا نلرجو أن يجيء يوم يكتب فيه عن الفارابي بقدر ما كتب عن موسى بن ميمون ، وتعرف مؤلفات ابن سينا كما عرفت مؤلفات القديس توماس الأكويني ، ويدرس الغزالي كما درس ديكارت ؛ وحين ذاك تبدو الفلسفة الإسلامية في ثوبها اللائق ومظهرها الحقيقي .

## الفصل الثاني

### نظرية السعادة أو الانصال

نظرية أخلاقية في أساسها ، ولكنها لم تلبث أن تحولت لدى فلاسفة الإسلام إلى بحوث صوفية دقيقة . ولغة المتصوفة إنما تنأجى القلب وتحادث الروح ، وفي مناجاة القلب طُهره ، ومحادثة الروح عروج إلى سماء النور والملائكة ، وبهذا نهجر الأجسام زمناً ونفرغ إلى نفوسنا حيناً ، والجسم والنفس كانا — ولا يزالان — في صراع دائم وعراك مستمر ، يقدر فيه لأحدهما الفوز تارة وللآخر أخرى .

ولذا تتبعنا المذاهب الفلسفية على اختلافها وجدنا أنه لم يخل واحد منها من نزعة صوفية . وها هو ذا أرسطو الذي كان واقعياً في بحثه وطريقته ، ورجل مشاهدة وتجربة في ملاحظاته واستنباطاته ، قد انتهى به الأمر إلى أن بنى دراسته النفسية على شيء من الفيض والإلهام ، ووضع في قمة الأخلاق فضيلته العقلية التي هي أسمى درجات التأمل والملاحظة الصوفية .

حقاً إن الإدراكات الروحية والإلهامات القلبية قد تكون خير يقينية ، أو قد يمز على الأقل إثباتها ببراهين قطعية يتقبلها الآخرون ، إلا أنها مبعث طمأنينة وهدوء . ذلك لأنها معرفة شخصية مباشرة ، والكلام إذا خرج من القلب وصل إلى القلب ، وكفى يجهد الإنسان نفسه في صوغ الأقيسة وإقامة البراهين لإثبات أمر ما ، دون أن ينعم بالهدوء والسكون اللذين يحس بهما حين يتأججه قلبه وتخطبه روحه .

وقديما مر الغزالي بمراحل من البحث والنظر ، واشتغل بدراسات كثيرة ، ولكن لم تطب نفسه إلا للمعرفة الصوفية تفيض عليه فيضاً ويلهمها إلهاماً : وحديثاً شك ديكرات في كل شيء ، اللهم إلا في نفسه وتفكيره ، ولما انتهى إلى هذه الحقيقة الثابتة كانت أساس اليقين في رأيه ونقطة البدء لكل فلسفته : وهناك

فلسفات قامت بأسرها على المناجاة الروحية والاتصال بالله ؛ فأفلوطين في مدرسة الإسكندرية يرى أن الجذب والفيض هما السعادة التي ليست وراءها سعادة ، وقد جدد شخصيتها في تحقيقتهما طول حياته ، ولم يحظ بهما إلا بضع مرات . وما لبرنش في القرن السابع عشر يقول باتصال مستمر بين العبد وربّه ، فمعرفتنا ليست إلا فيضاً من الله ، وما يبدو منا من عمل خارجي ليس إلا ظروفاً ومناسبات لتحقيق إرادة الله ، وبهذا يتلاشى المخلوق في الخالق ، ويندمج الأثر في المؤثر .

### ١ - العناية بالتصوف الإسلامي

لسنا نحاول هنا التحدث عن التصوف في جملته ، ولا التعرض لمختلف مظاهره وأدواره منذ نشأته ، وإنما نريد فقط أن نفصل القول في نزعة صوفية سادت الفلسفة الإسلامية ، فنتبين كيف تكونت وشبت ونشأت ، ونشرح الأصول التي صدرت عنها ، والعوامل التي أثرت فيها ، ونحدد مدلولها ومرماها . وإذا ما تم هذا استطعنا أن نوضح آثارها ونتائجها . فحديث القلب والروح الذي نحن بصدده مقصور على ما جاء به الفلاسفة المسلمون ، ووقف على الجانب الصوفي في الفلسفة الإسلامية .

وما كان أجدرنا في بحث كهذا أن نستعمل لغة خاصة وأسلوباً خاصاً ، فإن لغة العقل تعجز أحياناً عن التعبير في دقة عما يكنه القلب ، وأسلوبنا المشوب بشوائب مادية قد لا يجد السبيل إلى وصف الإلهامات النفسية ، والأرواح التي تسبح في عالم النور تعز مناجاتها في خيز المادة والجسم المحدود ، ولعل الصوفية معلورون في التزني بزى خاص ، كى يتفق ظاهريهم مع باطنيهم ، وفي اتخاذ لغة مستقلة تفصلهم عن سواهم . غير أن هذه اللغة زادت آراءهم تعقيداً ، وكست نظرياتهم بثوب كثيف من الغموض والإبهام ، وسنجهت في أن نجلى غامضها ، ونقربها ما استطعنا من العرف المألوف .

عنى الباحثون من قديم بدراسة التصوف الإسلامى في جملته مدفوعين غالباً بما في الموضوع من طرافة ، ومحاولين أن يكشفوا ما احتواه الإسلام والشرق من حقائق وأسرار . ويغلب على الظن أن البحوث الصوفية أول موضوع استلقت

أنظار المستشرقين ، ولا تزال محل عنايتهم حتى اليوم ؛ ومؤلفاتهم فيها تزيد كثيراً على ما كتبوه في الدراسات الإسلامية الأخرى . ولا غرابة فالغرب متعطش دائماً إلى تعرف صوفية الشرق ؛ وكأن هذا الأخير وهو مصدر النور والضوء أبى إلا أن يكون في الوقت نفسه مقر القوى الخفية والأسرار الغامضة . ودون أن نعرض لكل من اشتغلوا بموضوع التصوف من كبار المستشرقين نكتفي بأن نشير إلى رجال القرن العشرين ، ونخص بالذكر منهم جولدمان زيهرايمسوى الذى عقد للتصوف فصلاً ممتعاً في كتابه . « عقيدة الإسلام وقانونه »<sup>(١)</sup> بجانب أبحاث أخرى قيمة ، ومكدونالد الأمريكى الذى وضع كثيراً من آراء الغزالى الصوفية ، ونكلسون الذى عالج التصوف من نواحيه المختلفة ، والأستاذ ماسنيون الذى يعتبر بحق عميد المستشرقين المعاصرين ، والدكتور محمد إقبال العالم الهندى المشهور . وعلى رأس هؤلاء جميعاً يجب أن نضع نكلسون وماسنيون ، فإنه يرجع إلى الأول الفضل في نشر كثير من مخلفات الصوفية القيمة والتعريف بها ، أما أستاذنا ماسنيون فقد رسم في التصوف طرائق جديدة ، وقدم عن الحلاج صورة غنية بالألوان والمعاني الدقيقة في كتاب يعد أوسع مؤلف في تاريخ التصوف الإسلامى<sup>(٢)</sup> .

غير أن آراء فلاسفة الإسلام الصوفية لم تدرس بعد ولم توجه إليها العناية التى تستحقها . حقاً إن مهتر المستشرق الدنمركى<sup>(٣)</sup> ، تنبه إلى بعض مؤلفات ابن سينا الصوفية ، وقام بنشرها وترجمتها<sup>(٤)</sup> ، كما أن البارون كارادى فو لمح لبدى الفارابى نزعة صوفية واضحة ؛ إلا أن هذه البحوث ناقصة وغير ناضجة . وعلى هذا لا زلنا نجهل أفكار فلاسفة الإسلام الصوفية ، كما نجهل نظرياتهم الفلسفية بالمعنى الدقيق . وكل ما نرجوه أن نكشف الغطاء عن هذه الناحية وأن نوجه الأنظار إليها .

- 
- (١) I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, tr. fr., Paris, 1902, p. 20. -  
ترجم الدكتور محمد يوسف موسى والأستاذ عبد العزيز عبد الحق والدكتور على عبد القادر هذا الكتاب -  
إلى العربية - القاهرة ١٩٤٦ .
- (٢) L. Massignon, *La passion d'al Hassayn ibn Mansour al Hallaj*, Paris, 1922.
- (٣) A.F. Mehren, *Traité mystiques d'Avicenne*, voir aussi, *Le Muséon*, T. I, II, III (٣) .  
et IV.
- (٤) Garra de Vaux, *al Fārābī*, dans *Encyc. de l'Islam*, T. II, p. 57-59.



## ٢ - تصوف الفارابي

إذا شئنا أن نعرف أقدم صورة للأفكار الصوفية عند فلاسفة الإسلام ، وجب علينا أن نصعد إلى أبي نصر الفارابي . فإنه أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل ووضع أصولها ومبادئها . نحن لا ننكر أن الكندي تنبه قبله إلى دراسة أفلاطون وأرسطو وعرض لبعض نظريتهما بالشرح والاختصار ، ولكننا لا نجد لديه مذهباً فلسفياً كاملاً بكل معاني الكلمة ، بل هي نظرات متفرقة ومتعلقة بموضوعات مختلفة لا رابطة بينها<sup>(١)</sup> . أما الفارابي فقد لم هذا الشعث ، وأقام دعائم مذهب فلسفي متصل الحلقات . ومن أهم أجزاء هذا المذهب وعلى قمة هذا البناء ، نرى نظرية صوفية امتازت بها الفلسفة الإسلامية عن كثير من الفلسفات الأخرى ؛ فالتصوف إذن قطعة من مذهب الفارابي الفلسفي ، لا ظاهرة عرضية كما يزعم كارادي فو ، ولا أدل على هذا من أن هناك رباطاً وثيقاً يربطه بالنظريات الفارابية الأخرى ، نفسية كانت ، أو أخلاقية ، أو سياسية . وقد أثر هذا التصوف تأثيراً عميقاً فيمن جاء بعد من فلاسفة الإسلام .

### (١) دعائمه :

لعل أخص خصائص النظرية الصوفية التي قال بها الفارابي أنها قائمة على أساس عقلي . فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى إلى مدارج الكمال ، بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل ، وطهارة النفس في رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب ، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات . هناك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تذكر في شيء بجانب الفضائل العقلية النظرية ، ولئن كانت الأعمال الحسنة والحلال الحميدة بعض الخير ، إن الخير كل الخير في مسألة ندادرسها وحقيقة نكشفها ومعرفة تنهذب بها نفوسنا وتسمو عقولنا .

وذلك أن العقل البشرى ، سالكاً سبيل رقيه وتطوره ، يمر بمراحل متدرجة بعضها فوق بعض ، فهو فى أول أمره عقل بالقوة ، فلذا ما أدرك قدراً كبيراً من المعلومات العامة والحقائق الكلية أصبح عقلاً بالفعل . وقد يتسع مدى نظره ، ويحيط بأغلب الكليات فيرقى إلى أسنى درجة يصل إليها الإنسان ، وهى درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والإدغام . ولعل فى هذا ما يبين كيف اتصل التصوف عند الفارابى بعلم النفس ونظرية المعرفة .

ولن يقف الأمر عند هذا الحد ، بل التصوف الفارابى متين الصلة بالنظريات الفلكية والميتافيزيقية . فإن الفارابى ينتخيل نظاماً فلكياً أساسه أن فى كل سماء قوة روحية أو عقلاً مفارقاً يشرف على حركتها ويخلف شؤونها ، وآخر هذه هذه القوى ، وهو العقل العاشر ، موكل بالسماء الدنيا والعالم الأرضى ، فهو نقطة اتصال بين العالمين العلوى والسفلى ، وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوى وذنت روحه من مستوى العقول المفارقة ، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلاً لتقبل الأنوار الإلهية وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر . فبالعلم والعلم وحده يمكننا أن نربط السماوى بالأرضى ، والإلهى بالبشرى ، والملائكى بالإنسان ، وأن نصل إلى أعظم سعادة ممكنة ، والمعرفة النظرية الميتافيزيقية هى أسنى غاية ينشدها العمل الإنسانى ، وإذا ما انتهينا إلى هذه المرتبة تحررت نفوسنا بتأثر من كل ما هو مادى وجسمى ، والتمحقت بالكائنات العاقية ، واطمأنت إلى حالها هذه راجية أن تبقى فيها إلى النهاية .

#### (ب) رأيه فى السعادة :

هذه هى السعادة التى تنحوها الفلسفة والأخلاق ، ويصوب إليها النظر والعمل ، ويسعى إليها الإنسان بدراسته وسلوكه ، هى الخير المطلق وغاية الغايات ومتمهى الرفعة الإنسانية وجنة الواصلين . يقول الفارابى : « والسعادة هى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود بحيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة من الأجسام ، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً ، إلا أن رتبته تكون دون رتبة العقل الفعال . وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية ، بعضها أفعال فكرية وبعضها

أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة ؛ وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة . والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان ، والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجعيلة ، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل ، وهذه ليست خيراً لذاتها ، بل لما تجلب من سعادة . والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور والأفعال القبيحة ، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي النقائص والردائل والחסائس<sup>(١)</sup> .

عنى الفارابي كل العناية بموضوع السعادة علماً وعملاً ، فخصه بكتابين من كتبه شرح فيهما مختلف آرائه الصوفية ، وبين الوسائل الموصلة إلى السعادة . وهذان الكتابان هما : «تحصيل السعادة» ، « والتنبية على السعادة » ، اللذان طبعا في حيدرآباد سنة ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ هـ ، وقد امتازا - مقرنين إلى الرسائل الفارابية الأخرى التي وصلت إلينا - بغزارة مادتهما ووضوح أسلوبهما ، وحيدا لو فكرنا في إعادة طبعهما بمصر . ولم يكتب الفارابي بهذه الدراسة النظرية ، بل جده في أن يتذوق السعادة بنفسه ، وأن يصل بتفكيره وتأمله إلى مرتبة الفيض والإلهام ، كما صنع أفلوطين من قبل ؛ ويقال إنه حظى بملك مرة أو مرتين .

وواضح أنه ليس في مكنة الناس جميعاً الصعود إلى مرتبة هذه السعادة ، ولا تبلغها إلا النخوس الطاهرة المقلسة التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتبعد إلى عالم النور والبهجة . يقول الفارابي : « الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس . والأرواح العامة الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن . . . وإذا اجتمعت من

(١) الفارابي ، أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٧ .

الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى ، مثل البصر يُخَبَّل بالسمع ، والخوف يَشْغَل عن الشهوة ، والشهوة تشغل عن الغضب ، والفكرة تصد عن الذكر ، والتذكر يصد عن التفكير ، أما الروح القدس فلا يشغلها شأن عن شأن <sup>(١)</sup> . فالروح القدس إذن واصله ، ترى المغيب ، وتسمع الخفي ، وتجاوز عالم الحس إلى عالم المشاهدة الحقيقية والبهجة الدائمة . هذه هي نظرية الاتصال التي قال بها الفارابي واعتنقها الفلاسفة اللاحقون ، وقد لعبت دوراً هاماً بوجه خاص لدى فلاسفة الأندلس . وهي كما ترى ضرب من التصوف النظري القائم على البحث والدراسة ، يقربنا إلى الله ونعيمه المقيم .

والتصوف في جملته ساد العالم الإسلامي منذ زمن بعيد تحت مؤثرات كثيرة بين فارسية وهندية ومسيحية وإغريقية . وفي رأى كثير من المتصوفين أن الغرض الرئيسى من العمل والتأمل هو الاتصال أو الفناء في الله . يقول رينان : « لم يعرف الشرق أن يقف في العبادة عند حد المبالغة والإسراف ، بل كان الاتحاد مع العقل الكلى بوسائل خارجية حلم الطوائف الصوفية في الهند والفرس . وهناك سبع درجات — كما يقول المتصوفة — تعود المرء إلى الغاية النهائية التي هي الفناء المطلق أو النرفانا البوذية ، حيث يصل الإنسان إلى أن يقول : أنا الله <sup>(٢)</sup> . ومشكلة أنا وأنت من المشاكل الهامة في تاريخ التصوف الإسلامي ، فأنا وهو الشخص الإنساني يعمل على أن ينمحي في أنت وهو الله . وما الحلول ، الذى قال به الحلاج والذى درسه ماسنيون دراسة مستفيضة ، إلا أوضح مظهر لهذه المشكلة في الإسلام ، فهو يتلخص في اختفاء الإنسان في الله ، وبذا يتحد أنا وأنت اتحاداً كاملاً .

### (٣) العوامل المؤثرة في تصوفه :

كان الفارابي صوفياً في قرارة نفسه ، يعيش عيشة الزهد والتقشف ويميل إلى الوحدة والخلوة . وقد أفاض مؤرخو العرب في وصف تقشفه وإعراضه عن

(١) الفارابي ، الثمرة المرئية في بعض الرسائل الفارابية ، ص ٧٥ .

Renan, *Asarolds*, p. 144-145.

(٢)

الدنيا ، وابن خلكان خاصة يضعه في مصاف الزهاد والنساک<sup>(١)</sup> . وبالرغم من أنه عاش في بلاط سيف الدولة بن حمدان وجالس العظماء والرؤساء ، لم يغير شيئاً من عاداته ولم يخرج عن زهده وتقشيره . فجلّيس الملوك هذا وصفيّ الأمراء كان يُرى في أغلب الأحيان بالقرب من الطبيعة يناجيها ويستكشفها أسرارها ويستملحها ما حوت من عظات ، وقد روي أنه كتب الكثير من كتبه على شواطئ البحار المائية وبين الثمار والأزهار<sup>(٢)</sup> . فهذا الاستعداد النظري الذي نشأ عليه ، وهذه النزعة الصوفية التي تمكنت منه ، أثرت من غير شك في آرائه وأفكاره ، وكانت عاملاً في تكوين نظرية السعادة الفارابية . وأسلوب الفارابي نفسه يتفق مع هذا الاستعداد ويتلاءم مع هذه النزعة ، فهو إلى الغموض أميل ، وفي باب التعمق والتركيز أدخل<sup>(٣)</sup> ؛ وهذا شأن الصوفية جميعاً ، يرسلون الجمل المختصرة المعماة . وكثيراً ما عانى المستشرقون صعوبات في تفهم عبارات الفارابي وإدراك كنهها ، وشكوا من غموضها وتعقدها<sup>(٤)</sup> .

ويجب أن نضم إلى هذا المؤثر الداخلي عاملاً آخر خارجياً ، ألا وهو الوسط الذي عاش فيه أبو نصر ، فقد انتشرت في العالم الإسلامي لهذه أفكار صوفية كثيرة صادرة عن أصل هندي أو فارسي أو لغريقي أو مسيحي . ولا يستطيع أحد أن ينكر تأثيره بهذه الأفكار ، وفي كتاباته ما ينهض دليلاً على ذلك . فقد جاري المتصوفة ، وشرح لنا المراتب التي يمر بها من يرغب في السعادة . والمرتبة الأولى في رأيه هي مرتبة الإرادة ، وتتلخص في شوق زائد ورغبة أكيدة في تنمية المعلومات واكتساب الحقائق الخالدة . فإن كانت هذه الرغبة مؤسسة على دوافع حسية أو خيالية فهي مجرد إرادة ، وإن قامت على التفكير والتأمل فهي اختيار حقيقي ، وبعد الاختيار تبيّ السعادة التي نحمدتها عنها من قبل<sup>(٥)</sup> . فهذا التدرج في جملمته يشبه من بعض الوجوه منازل الصوفية .

(١) ابن خلكان ، وفیات الأعيان ، طبعة بولاق ، ج ٢ ص ١٠٢ .

(٢) المصدر نفسه .

Madkour, *La Place d'al Farabi*, p. 15-16.

(٣)

Carra de Vaux, *Ence-de l'Islam*, T. II, n. 58; Massignon, *Archives d'hist.*, IV, (٤)

p. 158.

(٥) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٥ - ٤٦ .

فوق هذا عاصر الفارابي كبار الصوفية الذين يقولون بالحللول ، وعلى رأسهم الجنيد المتوفى سنة ٩١١ ميلادية ، وناشر نظرية الاتحاد الصوفية ، ومردد الجملة المأثورة : « اللهم مهسا عذبتني بشيء فلا تعذبني ببلد الحجاب »<sup>(١)</sup> . ويروى أن الشبلي دخل عليه يوماً وبخضرتة زوجه ، فأرادت أن تحتجب ، ولكنه أبى عليها ذلك قائلاً : « لا خير للشبلي عندك » . ولم يكد الأخير يسمع هذه الكلمة حتى بكى ، فقال الجنيد لزوجه على الأثر : « استرى فقد أفاق الشبلي من غيبته »<sup>(٢)</sup> . والحلاج تلميذ الجنيد من معاصري الفارابي كذلك ، فقد توفى سنة ٩٢٢ للميلاد . وهو صاحب الجملة المشهورة : « أنا الحق » ، التي لاقى من جرائها حتفه . وعلى يديه سما مذهب الحللول إلى أوجه وبدأ في أوضح صوره ، وتم الاتحاد الكامل بين أنا وأنت . وأشعار هذا العصر الصوفية مملوءة بالغيبة والحضور ، والوجد والوجود ، والنسيان والذكر . يقول بعضهم :

وجودى أن أغيب عن الوجود بما يبدو على من الشهود

ويقول الآخر :

عجبت لمن يقول ذكرت ربى فهل أنسى فأذكر ما نسيت  
شربت الحب كأساً بعد كأس فما نفذ الشراب ولا رويت<sup>(٣)</sup>

ربما يبدو بعد الذى تقدم أنا مبالون لأن نخلط بين تصوف الفارابي وتصوف الحلاج ، ونحاول أن نرد أفكار فلاسفة الإسلام الصوفية إلى آراء المتصوفة وحدهم . ولا شك في أن الفلاسفة قد تأثروا بمن عاصروهم أو سبقوهم من مفكرى المسلمين ، ولكن نظرية الفارابي الصوفية تختلف عن تصوف الحلاج من عدة نواح ، أهمها :

أولاً : تصوف الفارابي نظرى مبنى على الدراسة والبحث قبل كل شيء ، فبالعلم ، والعلم وحده تقريباً ، نصل إلى السعادة ، أمّا العمل فى المرتبة الثانية ومهمته محدودة للغاية . وعلى عكس هذا يقرر الصوفية أن التمشق والحرمات من

(١) Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, n. 274-275.

(٢) القشيري ، الرسالة القشيرية ، ص ٤٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٧ - ٤٣ .

الملذات الجسدية وتعذيب الجسم هو الوسيلة الناجعة للاتحاد بالله . يقول الجنيد :  
« ما أخلدنا التصوف عن القيل والقال ، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات  
والمستحسنات »<sup>(١)</sup> .

ثانياً : — وهذا فرق جوهرى — الاتصال الذى يقول به الفارابى مجرد سمو  
إلى العالم العلوى وارتباط بين الإنسان والعقل الفعّال ، دون أن يمتزج أحدهما  
بالآخر . أما المتصوفة فينظمون من العبد والرب وحدة غير منفصلة ، ويقولون  
بمحلول اللاهوت فى الناسوت ؛ وبذا يتلاشى أنا فى أنت تماماً ولا يتميز الخلق  
من الخالق . وهذا هو سر حملة أهل السنة على هذا الخلط غير المقبول والعلو  
المفترط . حقاً إن الفارابى يذهب فى فقرة واحدة غريبة إلى أن الإنسان حين يصل  
إلى درجة السعادة « يحل فيه العقل الفعّال »<sup>(٢)</sup> ، غير أنه لا يمكن أن يقبل هذا  
التعبير على علته ، ويجب أن يحمل حملاً مجازياً . ذلك لأن صاحبه يلاحظ  
غير مرة أن العقل المستفاد ، وهو أسمى درجات الكمال الإنسانى ، يختلف فى  
طبيعته ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعّال . ويرى الفارابى فوق هذا أن الموجودات  
فى تدرجها مكونة من طبقات بعضها فوق بعض ؛ والله مثال الكمال المطلق ،  
وبينه وبين الإنسان والعالم الأرضى كله فواصل متعددة<sup>(٣)</sup> . فنظريات الفارابى  
الميتافيزيقية والفلكية المختلفة لا تسمح بأن يتحد الخلق مع الخالق ، أو أن يمتزج  
العقل الإنسانى بالعقل الفعّال .

وأخيراً ، لعل كلمة « اتحاد » و« اتصال » تؤذنان بالفرق الواضح بين نظرية  
الحلول الخلاجية ونظرية السعادة الفارابية ، فإن الكلمة الأولى التى تنصرف عادة إلى  
نظرية المتصوفة تدل على الاندماج التام بين المخلوق والخالق ، فى حين أن الكلمة  
الثانية التى تطلق على نظرية الفلاسفة تشعر فقط بمجرد علاقة بين الإنسان والعالم  
الروحي .

فالواجب علينا إذن أن نبحث عن منبع آخر يمكن أن تكون نظرية السعادة

Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, (١)  
Paris, 1929, n. 189.

(٢) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧ .

الفارابية قد استقيت منه أيضاً . وإذا شئنا تعرف هذا المنبع ، وجب علينا أن نصعد إلى أرسطو ، وإلى كتابه « الأخلاق النيقوماخية » بوجه خاص . يقول جليسون : « ليس ثمة فكرة ولا عبارة لدى أرسطو لم تبحث ولم ينتفع بها شراحه ، وهذه الملاحظة صادقة على العموم في كل المشاكل التي درسها ، وخاصة في مشكلة العقل »<sup>(١)</sup> . ونظرية الاتصال التي نحن بصددتها تؤيد هذه الملاحظة تمام التأييد ، فإنها مأخوذة نصاً عن أصل أرسطى . وذلك أن أرسطو في شرحه للخير الأسمى يقول ، في الكتاب العاشر من « الأخلاق النيقوماخية » إنه فضيلة تتكوّن في الوحدة وبالتأمل العقلي ، وتخالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم . هو قوة تأملية تكتفي بنفسها وتدرك الحق المطلق ، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأسمى شيء في الإنسان وهو العقل ؛ وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الجانب القلبي حقيقة في الإنسان<sup>(٢)</sup> .

ليس هناك شك في أن هذه الفقرات أساس لنظرية الفارابي في السعادة والاتصال . ففي رأيه — كما في رأى أرسطو — الحياة العقلية غاية في نفسها ، ومتى جدّ الإنسان في الدراسة والنظر والبحث والتفكير ، تشبه بالله والعقول المفارقة التي هي لإدراك مستمر وتأمل دائم . ومتى انقطع الإنسان إلى هذا المجهود النظري اقترب من الكائنات العلوية ، وفاز بسعادة ليست وراءها سعادة . فأرسطو الواقعي مصدر الجانب الصوفي في الفلسفة الإسلامية ، و « الأديمونيا »<sup>(٣)</sup> الأرسطية عماد لنظرية السعادة الفارابية . وإذا تتبعنا كل ما وصل إلينا من كتب أرسطو ، لم نجد فيه إلا نصين اثنين ينزعان نزعة صوفية . وهما ما أشرنا إليه آنفاً في كتاب « الأخلاق النيقوماخية » ، وما جاء في « كتاب النفس » خاصاً بوظيفة العقل الفعال وأثره في تكوين المعلومات العامة<sup>(٤)</sup> . وكلا النصين أثر تأثيراً عميقاً في فلاسفة الإسلام وآرائهم الصوفية والنفسية .

Gilson, *Archives*, IV, p. 5-6.

Aristote, *Ethique a Nic.* L, X. ch. VII, VIII.

انظر أيضاً الترجمة العربية للعلّام السيد ، ج ٢ ص ٣٤٩ - ٣١٢ .

(٣) كلمة يونانية معناها السعادة ، وقد أطلقها أرسطو على نظرية الخير الأسمى ، وفي هذا ما يبين الصلة بين هذه النظرية ونظرية السعادة الفارابية .

Aristote, de *Anima*, L. III.

(١)

(٢)

(٤)



حقاً إن الفارابي ضنين بأسراره ، ولا يجب أن يقف قرائه على مصادر أفكاره ، بيد أن عباراته تكفي للبرهنة على ما ذهبنا إليه . وابن رشد ، الذى يعتقد نظرية الفارابي في الاتصال ، يقول إن هذه النظرية جواب عن سؤال وجهه أرسطو ولم يجب عنه<sup>(١)</sup> ، فبعد أن وضع كيف يدرك « النوس » أو العقل الحقائق المجردة ، قال : « سنرى فيما بعد إذا كان في مقدور العقل الإنسانى — ولو أنه غير مفارق — أن يدرك أشياء مفارقة بذاتها »<sup>(٢)</sup> . ولما لم يف أرسطو بوعده ، أخذ فلاسفة الإسلام على عاتقهم أن يتلافوا هذا النقص ويحيبوا عن هذا السؤال .

غير أن أرسطو وحده لا يكتفى في توضيح نظريات الفارابي الصوفية ، ذلك لأن بينه وبين الفيلسوف العربى مدرسة الإسكندرية ، التى أثرت كذلك في فلاسفة الإسلام عامة وعلى رأسهم الفارابي . والاتصال الذى يقول به الفارابي لا يختلف كثيراً عن « الاكستاسيس » أو الجذب الذى قالت به مدرسة الإسكندرية . فالاثنان يعتمدان على التأمل والنظر ، وينتجان هياماً وغبطة تخرج بنا من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين . نعم إنه يصعب علينا أن نحلل هاتين الظاهرتين تحليلاً نفسياً دقيقاً ، ولكننا نستطيع أن نلاحظ أنهما يمثلان أسمى أعمال العقل الإنسانى التى ترمى إلى الخير الأعلى . ومتى وصل المرء إلى مرتبتهما أحس بسعادة تجل عن الوصف وغبطة لا نهاية لها . وفي عبارات الفارابي ما يكاد يعلن عن الأصل الإسكندري الذى اعتمد عليه ، والذى لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى « كتاب الربوبية » . ولنكتف بتقديم نص واحد مما جاء على لسان الفارابي ، ثم نقارنه بما يبدو أنه يقابله في « كتاب الربوبية » .

يقول الفارابي : « إن لك منك غطاء ، فضلاً عن لباسك ، من البدن ، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد ، حينئذ تلحق . فلا تسل عما تباشره ، فإن ألت فويل لك ، وإن سلمت فطوبى لك . وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك ، وكأنك في صقع الملكوت ، فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فاتخذ لك عند الحق عهداً ، إلى أن تأتية فرداً »<sup>(٣)</sup> . ويقول صاحب

Renan, *Averroès*, p. 184.

(١)

Aristote, *de Anima*, L. II<sup>e</sup>, ch. V<sup>e</sup>, 88.

(٢)

(٣) الفارابي ، الثمرة المرضية ، ص ٧١٠ .

«كتاب الربوبية» : «ربما خلوت أحياناً بنفسى وخامت بلى ، فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم . فأكون داخلاً فى ذاتى وراجعاً إليها وخارجاً من سائر الأشياء سوى ، وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً . وأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبى معه متعجباً ، وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير . وحين أوقن بملك أرقى بلى إلى العالم الإلهى ، ويخيل لى كأنى قطعة منه : فعند ذلك يلعب لى من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه والأذان عن سمعه . ومن الغريب أنى أشعر بأن روحى مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن»<sup>(١)</sup> : ههنا النصان ، من غير تعليق ، ناطقان بالقرابة القربى والعلاقة الوثيقة بين الجذب الذى دعا إليه رجال مدرسة الإسكندرية ، والاتصال الذى جدد فى طلبه الفارابى ، و«كتاب الربوبية» هو المرآة التى عكست كثيراً من آراء أفلاطون وأتباعه على العالم الإسلامى .

وعلى هذا نرى أن نظرية السعادة الفارابية إنما نشأت عن عوامل عدة وظروف مختلفة . فهى مدينة لميول الفارابى واستعداداته ، بقدر ما هى متأثرة ببيئته ومفكرى الإسلام المحيطين به . ولكنها فى تكوينها العلمى تخضع خصوصاً كبيراً لنظرية الخير الأسمى الأرسطية ونظرية الجذب (الأكستاسيس) الأفلاطونية . جمع الفارابى كل ذلك ونسقه ، ثم أخرج منه نظرية إسلامية قدر لها أن تؤثر تأثيراً واضحاً فىمن جاءوا بعده .

\* \* \*

تتماز فلسفة الفارابى بظاهرتين رئيسيتين : نزعة روحية نامية ، واتجاه صوفى واضح ، والمذهب الروحى والتصوف يقتربان فى الواقع ويتلاقيان فى نواح كثيرة . وهاتان الظاهرتان تبدوان لدى فلاسفة الإسلام بدرجات مختلفة . وقد نفذ التصوف الفارابى على الخصوص إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية ، وأثر فى صوفية المسلمين بوجه عام . ولم يقف أثره عند القرون الوسطى ، بل تعداها إلى التاريخ الحديث . وما دمتا قد أسلفنا القول فى شرح نظرية السعادة الفارابية وبيان

(١) «كتاب الربوبية» ، ص ٨ - والفارابى نفسه يستشهد بهذا النص ، ويسوق مع شئ من التصريف فى «رسالة الجمع بين رأى الحكيمين» ، ص ٣١ .

مصادرها الأرسطية والأفلوطينية ، فإنه يجدر بنا الآن أن نلقى نظرة على الأثر الذي أحدثته فيمن جاء بعد الفارابي من فلاسفة ومفكرين . وكفى تكون هذه النظرة مستوفاة يحسن أن نبين من جانب إلى أي حد تأثر كبار فلاسفة الإسلام بآراء الفارابي الصوفية كما تأثروا ببحوثه الأخرى ، ومن جانب آخر ينبغي أن نحدد العلاقة بين هذا التصوف الفلسفي وما ذهب إليه متصوفو المسلمين المتأخرون ، وحجلاً لو استطعنا أخيراً أن نوازن بين نظرية السعادة الفارابية وبعض الأفكار الصوفية التي اعتنقتها طائفة من الفلاسفة المحدثين . وبالحملة ستتابع هذه النظرية في خطواتها المتتالية إلى أن نصل بها إلى العصور الحديثة ، وسنحاول عرض صورة مختصرة لتاريخها .

### ٣ - تصوف ابن سينا

إذا كان في فلاسفة الإسلام من يصح أن نسميه تلميذ الفارابي وخليفته الأعظم ، فهو بلا جدال ابن سينا . حقاً إن التلميذ عدا على الأستاذ وأخفى اسمه ، وانتزع مكانته ، وقضى على شهرته ، وأصبحنا ونحن نعزو إلى ابن سينا آراء وأفكاراً هي في الحقيقة من صنع الفارابي وابتكاره . بيد أن الأول يعترف للثاني بأياديه عليه ، ويقر له بالسبق والأولوية ، ويدين له بالخضوع والاستاذية<sup>(١)</sup> . ولقد بلغ من تعلق ابن سينا بنظريات أستاذه أن بذل كل جهد في تفهمها ، وأفاض في شرحها وتوضيحها ، بحيث منحها نفوذاً وسلطاناً لم تنله على يدي صاحبها ومبتكرها ، ورب فكرة فارابية غامضة مبهمّة تبلو لدى ابن سينا ، وهو صناع اليدين ، في ثوب قشيب ومظهر خلّاب ، وإذا كان ابن رشد هو شارح أرسطو غير منازع في الفلسفة المدرسية ، فإن ابن سينا هو شارح الفارابي الماهر في الفلسفة الإسلامية .

قد يؤخذ علينا أحياناً أننا نحاول تحليل أفكار الفارابي في ضوء ما كتب ابن سينا<sup>(٢)</sup> ، إلا أن الرجلين في رأينا متصافران ومتكاملان ، يوضح كل منهما

(١) القفطي ، أخبار الحكماء ، ص ٤١٦ ، ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ص ٤ .

(٢) هذا أمر عابه علينا صديقنا المأسوف عليه بول كراوس في مجلة « الدراسات الإسلامية »

(Rev. des Etudes Isl., 1935, p. 226) ، وقد أردنا أن نلفت الأنظار إليه .

صاحبه ويتممه . ولئن كان للفارابي فضل السبق ، إن لابن سينا فضل البيان والإيضاح . ومن ذا الذى يدعى أن فى مقدوره دراسة أرسطو دراسة كاملة دون الرجوع إلى شراحه من المشائين وغيرهم ؟ ولو احتفظ لنا الدهر بكل ما كتب الفارابي فرمما لم نستعن على تفهمه بمؤلفات أتباعه ، فأما وما وصل إلينا منه أنزيسير ، فنحن مضطرون إلى توضيح غامضه بمختلف الوسائل . على أن المؤرخ الذى يعنيه أن يبين كيف نشأت فكرة ما ، يلزمه كذلك أن يوضح كيف نمت وتطورت .

### ( ١ ) عرضه الكامل فى « الإشارات » :

اعتق ابن سينا مختلف آراء الفارابي الصوفية وتولاها بالشرح والدرس فى رسائل متعددة ، نخص بالذكر منها « كتاب الإشارات والتنبيهات » ، وهذا الكتاب بين المؤلفات السنيوية<sup>(١)</sup> يتيمة العقد ، وجوهرة التاج الثمينة ، وثمره النضج الكامل . يمتاز بسمو أسلوبه ، وسق أفكاره ، وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التى لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى . وقد وقف صاحبه الجزء الأخير منه على البحوث الصوفية ، ويقع فى نحو خمسين صفحة تعد من أحسن ما خلّته المدرسة الفلسفية الإسلامية فى هذا الباب . فقد أخذ ابن سينا ، على حسب عادته ، أفكار الفارابي وفصل القول فيها وعرضها عرضاً مسهباً . مرتباً . فهو يحدثنا عن « التجريد » و « البهجة والسعادة » و « مقامات العارفين » و « أسرار الآيات » ، ويشرح نظرية الاتصال شرحاً مستفيضاً . وهذا هو القدر الذى جمعه وترجمه . مهن إلى الفرنسية ، ونشره تحت عنوان :

*Traites mystiques d'Avicenne*

وهاكم نموذجاً من حديث ابن سينا العذب ولغته السامية التى تترجم أحسن ترجمة عن معان سبقه إليها الفارابي . يقول : « إن للعارفين مقامات ودرجات يُنْخَصُّون بها فى حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم فى جلاليب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس . ولهم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم ، يستنكرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها ، ونحن نقصها عليك . . . العارف

( ١ ) نسبة إلى ابن سينا .

يريد الحق الأول لا شيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، وتعبده له فقط ؛ لأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه ، لا لرغبة أو رغبة ... العارف هـش بشّ بسم ، يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه . وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء ، فإنه يرى فيه الحق . وكيف لا يسوّى والجميع عنده سواسية ؟ ... العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعثره الرحمة ، فإنه مستبصر بسر الله في القدر ، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف مُعَيَّر ، وإذا جسّم المعروف فرمما غار عليه من غير أهله . العارف شجاع ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقيّة الموت ؟ وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل ؟ وصفّاح ، وكيف لا ونفسه أهون من أن نخرجها زلة بشر ؟ ونساء للأحقاد ، وكيف لا وذكره مشغول بالحق ؟<sup>(١)</sup>

#### (ب) مقامات العارفين :

يصف ابن سينا كأستاذ المراحل التي تقود المرء إلى السعادة ويتكلم عن الزهد والعبادة ، ثم عن العرفان الذي هو السعادة الحقة : « فالمرء عن متاع الدنيا وطيباتها يُخصّص باسم الزاهد ، والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخصّ باسم العابد ، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخصّ باسم العارف »<sup>(٢)</sup> . وليست السعادة مجرد لذة جسمية ، بل هي غبطة روحية وسمو معنوي ، واتصال بالعالم العلوي ، هي عشق وشوق مستمران ، وما العشق الحقيقي إلا الابتهاج بتصور حضرة الحق ، وما الشوق إلا الرغبة الدائمة في كمال هذا الابتهاج<sup>(٣)</sup> . « والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق ، اللهم إلا في الحياة الأخرى . وتتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ، ثم

(١) ابن سينا ، الإشارات والتنبيهات ، ١٩٨ - ٢٠٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ١٩٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ١٩٧ .

تتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة ، المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة<sup>(١)</sup> . والوسيلة الأولى والرئيسية لإدراك السعادة هي الدراسة والبحث والنظر والتأمل . وأما الآمال البدنية والحركات الجسمية في المرتبة الثانية ، ولا يمكن أن تحل محل التهذيب الفكري والرقى العقلي بحال .

### (ح) الاتحاد والاتصال :

قد يخيل للقارئ بعد هذا التحليل أن ابن سينا أميل من أستاذه إلى متصوفة القرن العاشر أمثال الجنيد والحلاج ، ولا سيما وكتاباته مملوءة بمصطلحات الصوفية وألفاظهم الفنية . فهو يردد كلمة الزهد والوجد والوقت ، ويبين حقيقة المريد والعارف والعابد ، ويحلل بعض الظواهر النفسية كالعشق والشرق ، وهي التي شغلت كبار متصوفي المسلمين . غير أنه على الرغم من كل هذا لا يزال وفيّاً لأستاذه في نظرياته الصوفية كما وفي له في كل مذهبه الفلسفي ، ولا أدل على هذا من إعراضه عن فكرة الاتحاد التي زعمها الجنيد والحلاج ، ونقده لها نقداً فيه دقة وعمق .

فهو يرى أن غاية السعادة ليست إلا مجرد اتصال بين العبد وربّه ، يحظى فيه الإنسان بضرب من الإشراق ، وهذا الإشراق وذلك النور لا يصدران عن الله مباشرة ، بل بواسطة العقل الفعّال . وأما الاتحاد المزجج الذي يقضى بأن يندمج الخلق في الخالق فغير مقبول عقلاً ، لأنه يستلزم أن يكون الشيء واحداً ومتعددًا في آن واحد . ذلك لأننا لا نقبل أن نعد العقل الفعّال فرداً واحداً في الوقت الذي نقرر فيه أنه محتو على كل النفوس الواصلة ، كما لا نستطيع أن نسلم بفرديّة العارف في حين أننا نعرف بأشماله على حقيقة أخرى خارجة عنه .

وانظر كيف يصوغ ابن سينا هذا الدليل : « قد يقولون إن النفس الناطقة إذا عملت شيئاً فلنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعّال ، وهذا حق . قالوا واتصالها بالعقل الفعّال هو أن تصير هي نفس العقل الفعّال ؛ لأنها تصير العقل المستفاد ، والعقل الفعّال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد . وهؤلاء

(١) المصدر نفسه ، ١٩٨ .

بين أن يجعلوا العقل الفعّال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء ، أو يجعلوه متصلاً بكلّيته بحيث يُصير النفس كاملة واصله إلى كل معقول ( وكلا الفرضين باطل ) ، على أن الإحالة في قولهم إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد ، حينما يتصورونه ، قائمة<sup>(١)</sup> . ويضيف ابن سينا إلى هذا : « إن قول القائل إن شيئاً ما يصير شيئاً آخر ، لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث شيء ثالث ، بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر ، قول شعري غير معقول ؛ فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان ، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجوداً<sup>(٢)</sup> » ؟

#### ( د ) تصوفه وتصوف الفارابى :

فتصوف ابن سينا لا يختلف إذن عن تصوف الفارابى فى شيء ، وسيلتهما وغايتهما متحدتان . يقول البارون كارادى فو : « لا يبدو التصوف عند ابن سينا إلا فى آخر المذهب كتأج له ، وهو متميز تماماً من الأجزاء الأخرى ؛ وابن سينا يدرسه دراسة فنية كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً . وبالعكس ينفذ تصوف الفارابى إلى كل شيء ، والألفاظ الصوفية منتشرة فى كل ناحية من مؤلفاته ؛ ونشعر جيداً أن التصوف ليس مجرد نظرية اعتنقها ، بل حالاً نفسية<sup>(٣)</sup> . ونحن نسلم مع البارون أن تصوف الفارابى — على عكس ابن سينا — يعبر عن عاطفة صادرة من القلب ، وحياة الرجاين تشهد بذلك : ولكننا نرفض من الناحية النظرية أن يكون ثمة فرق بين تصوف التلميذ وتصوف الأستاذ ، كلاهما يعتمد على أساس واحد ، ويشغل مكاناً متعادلاً فى مذهبيهما . وكل ما هنالك من تباين هو وضوح ابن سينا ، وطريقته التعليمية المنظمة التى يدرس بها المسائل على اختلافها ؛ وأما الألفاظ الصوفية فقد لاحظنا آتفاً أنها أكثر لديه منها عند الفارابى .

(١) المصدر نفسه ، بتصوف ، ص ١٧٩ - ١٨٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .

Carra de Vaux, *Encyc. de Islam*, II. p. 58.

(٣)

## ٤ - نظرية الاتصال في مدرسة الأندلس

إذا كان الفارابي وابن سينا هما بطلا المدرسة الفلسفية في المشرق ، فابن باجة وابن طفيل وابن رشد هم أعلامها في المغرب . وبما أن البحث العلمي في المشرق أسبق منه في المغرب ، فإن أهل الأندلس مدينون لإخوانهم المشاركة بكثير من آرائهم ونظرياتهم . لذلك لم يكن بدعاً أن تفتنى المدرسة الفلسفية الأسبانية أثر المدرسة الشرقية ، وأن نرى ابن باجة وابن طفيل مثلاً يتبعان خطا الفارابي وابن سينا . وكما يسومنا أنا لا نعرف حتى الآن عن ابن باجة الشيء الكثير ، فإن معظم كتبه قد باد ، وما بقي منها لا يزال مخطوطاً وموزعاً بين المكاتب الأوربية . وكتابه الرئيسي وهو « تدبير المتوحد » لم نقف عليه لأول مرة إلا عن طريق ترجمة عبرية لأجزائه الهامة . ويرجع الفضل في الكشف عنه إلى مستشرق لإسرائيلي من رجال القرن التاسع عشر هو سلمون مَسْكَ ، صاحب الفلسفة اليهودية والعربية ، و مترجم « دلالة الحائرين » إلى الفرنسية . ثم اهتدى أسين بلاسيول سنة ١٩٤٢ إلى الأصل العربي ، ونشره مع ترجمة إسبانية في مجلة al-Andalus ، ثم نشر الأصل والترجمة في استقلال بمدير عام ١٩٤٦ .

### (١) ابن باجة :

ولإذا اعتمدنا على ما نقله منك أمكننا أن نقرر أن نظرية الاتصال الفارابية نالت حظوة كبيرة لدى ابن باجة . وكتابه « تدبير المتوحد » قائم على إثبات أن الإنسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العلم وتنمية القوى الإنسانية<sup>(١)</sup> . والفضائل والأعمال الخلقية جميعاً ترمى إلى سيادة النفس العاقلة واستيلائها على النفس الحيوانية . وبالحملة يجب على المرء أن يسعى جهده إلى الاتصال بالعالم العلوي ، مشتركاً مع المجتمع أو منعزلاً عنه ، فإن كان المجتمع صالحاً قاسمه في مختلف شؤونه ، وإن كان طالحاً لازم الخلوة والانفراد<sup>(٢)</sup> . وهنا يبدو ابن باجة

Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 410.

(١)

*Ibid.*, p. 398-299.

(٢)



متأثراً بالصوفية المسلمين فوق تأثره بالفارابي ، فإن الأخير لم يدع إلى الوحدة قط ، ومن شرائط المدينة الفاضلة في رأيه أن تقود الأفراد إلى السعادة إن لم تصل بهم إليها . وكتاب « تدبير المتوحد » في جملة مستقى من مؤلفات الفارابي وابن سينا ، اللهم إلا الجزء الخاص بنظام العزلة والانفراد ، فهذا تغلب عليه نزعة صوفية بحتة .

### (ب) ابن طفيل :

ومهما يكن فقد وضع ابن باجة الحجر الأساسى في بناء المدرسة الفلسفية الأسبانية ، وسار على نهجه ابن طفيل . وحياة الأخير غامضة غموض حياة الأول ، ومؤلفاته ليست أعظم حظاً من مؤلفات سابقه ، فقد باد معظمها ولم يبق منها إلا شذرات متفرقة . بيد أن روايته الفلسفية المشهورة « حى بن يقظان » التى وصلت إلينا تشتمل على مذهبه عامة في أسلوب جذاب وخيال بديع ، وتعد من أطرف ما خلف فلاسفة الإسلام ، وقد ترجمت إلى عدة لغات ؛ وكانت في غالب الظن نموذجاً نسيج على منواله روبنسون كروزو .

وابن طفيل يحاول أن يثبت فيها أن القبوى الإنسانية تستطيع وحدها الاتصال بالله ، فقد تصور شخصاً نشأ منعزلاً عن الناس ولم يتأثر بالمجتمع قط ؛ ومع هذا تمكن بعقله الفردى من إدراك الحقائق الكونية والتدرج منها إلى حقيقة الحقائق التى أفاضت عليه النور والمعرفة . وهذا الشخص هو « حى بن يقظان » الذى ولد في جزيرة قرب خط الاستواء ، ولم ير أباً ولا أمّاً ، وإنما منحته الطبيعة غزالة تولت إرضاعه وتغذيته<sup>(١)</sup> . ولم يكد يشب ويتعرع حتى اتجه نظره إلى ما حوله ، فبحث في الظواهر الكونية وسر تنيرها ، وانتهى إلى أن وراءها أسباباً خفية تتصرف فيها وصوراً تشكلها ، وهذه الصور صادرة عن كائن قديم يسميه الفلاسفة العقل الفعّال<sup>(٢)</sup> . ولم يزل يبحث ويعلل حتى أدرك أن سعادة الإنسان وشقاءه راجعان إلى قربه من ربه أو بعده عنه ، ووسيلة القرب والصعود إلى عالم النور والملائكة إنما هى النظر والتأمل<sup>(٣)</sup> .

(١) ابن طفيل ، حى بن يقظان ، ص ٣٠ - ٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٥ - ٨٦ ، ١١٣ - ١٤٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٧ - ١٥٨ .

وسواء أكان هذا الفرض مقبولا أم مرفوضاً لدى علماء الاجتماع المحدثين ، فإنه يبين لنا أولاً كيف تأثر ابن طفيل بفيلسوف الأندلس الأول ابن باجة ، فإن « حى بن يقظان » يحمل في ثناياه كثيراً من خصائص « المتوحد » الذى أشرنا إليه من قبل . وثانياً في لغة « حى » الخيالية وصوره المجازية ما يعبر تعبيراً صادقاً عن نظريات الفارابى في السعادة والاتصال .

### (ح) ابن رشد :

أما ابن رشد فلم ينبع هذا النحو الخيالى الفرضى ، بل درس مشكلة الاتصال بالعقل الفعال دراسة علمية منظمة ، مبيناً أن هذا الاتصال في ذاته لا يتنافى مع أصول علم النفس المعروفة . وقد وقف على هذا الموضوع ثلاث رسائل مستقلة احتفظت لنا المصادر العبرية باثنتين منها<sup>(١)</sup> . وهو يرى أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة ، فإذا ما أخذ في الدراسة والتعلم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ، ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المارقة ويعتمد منها الفيض والإلهام . وهذا هو الكمال الأسمى الذى نطمح إليه جميعاً ، والطريق الموصلة إليه هى تنمية المعلومات وترقية المدارك الإنسانية ، فالعلم وحده سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح . أما ما يذهب إليه المتصوفة من أن الإنسان يستطيع الصعود إلى هذه المرتبة دون علم ولا بحث ، فادعاء باطل وقول هراء<sup>(٢)</sup> .

ولعل في هذا الذى قدمنا ما يكفى لإثبات أن ابن رشد اعتنق كزلائه فلاسفة الأندلس الآخرين — وإن يكن أقلهم تصوفاً — نظرية السعادة الفارابية . ومن الغريب أنه لم يدخر وسعاً في نقد الفارابى وابن سينا وتجريحهما ، ولا سيما إذا أحس منهما انحرفاً عن سنة أرسطو ، ومع ذلك لم ينبع من أثرهما ، ولم يستطع أن يكون لنفسه مذهباً مستقلاً ينفصل عن مذهبهما ، وهو أشد ما يكون تأثراً بهما في المسائل التصوفية . فهو يعلن مثلهما أن العلم سبيل الوصول والسعادة

(١) ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء ، ج ٢ ص ٧٧ - ٧٨ ، وانظر أيضاً :

Munk, *Adlangas*, p. 437.

(٢) ابن رشد ، تلخيص كتاب النفس ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ١٨٩ .

الروحية ، وأن أسمى درجات الكمال أن يخترق المرء الحجب ويرى نفسه وجهاً لوجه أمام الحقائق العلوية ، ويرفض رفضاً باتاً أن يكون نقشف الصوفية وزهدهم وسيلة التجرد والاتصال .

فن الفارابي إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الإسلام بلا استثناء نظرية السعادة ، والفارابي وابن سينا يدعمان هذه السعادة رأساً على الدراسة والنظر ، مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملي والحركات الجسمية . وابن باجة وابن طفيل يوسعان الجانب العملي ، وابن رشد يعود أخيراً فيقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم إلا بالعلم والتأمل .

## ٥ - تصوف شبه فلسفي

لم يقف تصوف الفارابي عند المدرسة الفاسفية ، بل تعداها إلى مدارس أخرى صوفية في الإسلام . وعلى رأس هذه المدارس يجب أن نضع مدرسة الإشراقيين التي عاشت في بلاد الفرس إلى القرن السابع عشر ، ومؤسسها هو السهروردي أو الشيخ المقتول المتوفى سنة ١١٩١ م . وكان ذا اطلاع واسع وخبرة تامة بالفرق الفلسفية التي تأثر بها عامة ، وبرجال مدرسة الإسكندرية وفلاسفة الإسلام السابقين بوجه خاص .

### (١) السهروردي :

يظهر أن سعة اطلاعه ولدت فيه رغبة التوفيق بين الفلسفات والفلاسفة المختلفين<sup>(١)</sup> . فالفلاسفة عنده رجال أسرة واحدة وفروع شجرة مباركة تُمد الإنسانية بما فيها من ثمار وخيرات . فأنبادوقليس وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطوطاليس وبوذا وهرمس ومزدك وماني ، وإن انتسبوا إلى شعوب مختلفة ، هم أبناء الإنسانية أولاً وبالذات ورسل السلام والإصلاح<sup>(٢)</sup> . وعلى الجملة زهاد الهند وفلاسفة الإغريق وحكماء العراق يسعون وراء غاية واحدة ، ويعملون على نشر نظرية

Van den Bergh, Suhrawardi, dans *Encyc. de L'Islam*.

(١)

(٢) السهروردي ، حكمة الإشراق ، ص ٣٧١ .

ثابتة ، وينضوون تحت لواء فلسفة واحدة ، هي الفلسفة الإشراقية . ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات ، فن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادى والروحى . والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تحرك الأفلاك وتشرف على نظامها<sup>(١)</sup> . فالفلسفة الإشراقية تعتمد إذن على نظرية العقول العشرة الفارابية مختلطة بعناصر مزدكية ومانوية .

. وإذا كان العالم فى جملة قد برز من إشراف الله وفيضه ، فالنفس تصل كذلك إلى بهجتها بواسطة الفيض والإشراف . فإذا ما تجردنا عن الملذات الجسمية ، نجلى علينا نور لاهى لا ينقطع مدده عنا . وهذا النور صادر عن كائن منزله منا كمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنسانى ، وهو الواهب لجميع الصور ومصدر النفوس على اختلافها . ويسمى الروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفعال<sup>(٢)</sup> . ومضى ارتباطنا به أدركنا المعلومات المختلفة ، واتصلت أرواحنا بالنفوس السهاوية التى تعيننا على كشف الغيب فى حال اليقظة والنوم .

وليس للتصوف من غاية إلا هذا الارتباط ، والإشراقيون يسعون إليه ما استطاعوا وكثيراً ما ينعمون به . أما الأنبياء فهم فى اتصال دائم وسعادة مستمرة . يقول السهروردى : « إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت ، وإنما يشغلها عن عالمها هذا القوى البدنية ومشاغفها ، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر ، تتمخلص أحياناً إلى عالم القدس ، وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف ، وتتصل بالنفوس الفلكية العاملة بحركاتها وبلوازم حركاتها ، وتتلقى منها المغيبات فى نومها ويقظتها ، كرامة تنتقش بمقابلة ذى نقش »<sup>(٣)</sup> .

فالفلسفة الإشراقية التى دعا إليها السهروردى متأثرة فى بدئها ونهايتها بتعاليم الفارابى ، ذلك لأنها مؤسسة على نظرية الفيض الفارابية ونزاعة إلى العالم العلوى . غير أن هذه الفلسفة صوفية كلها أو التصوف هو كل شئ فيها ، فى حين أنه

(١) السهروردى ، هياكل النور ، ص ٢٨ - ٢٩ ، ٣٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٤ - ٤٥ .

لدى الفارابى ليس إلا قطعة من مذهب متنوع الأجزاء . هذا إلى أن الإشراق لا يقنع بالاتصال بالعقل الفعّال وحده ، بل يطمع فى الاتحاد بالله مباشرة والامتزاج بنور الأنوار<sup>(١)</sup> . فكان السهروردي حين دُعِيَ للاختيار بين تصوف الحلاج وتصوف الفارابى رأى أن يجمع بينهما ، وأن يقول بالاتصال والاتحاد معاً ، وهذه نزعة توفيق أخرى تتفق مع روحه العامة .

### (ب) ابن سبعين :

هذا التصوف العقلى المبني على فكرة الفيض يبدو كذلك عند صوفى وفيلسوف آخر من رجال القرن الثالث عشر . ونعني به ابن سبعين المفكر النقاد الذى لم يُدرس بعد دراسة كافية ولا ثقة به ، على الرغم مما فى آرائه من حصافة وفى أفكاره من عمق ودقة . وأكبر مصدر نعتمد عليه حتى اليوم فى تعرف نظرياته هو المراسلات التى دارت بينه وبين الإمبراطور فردريك الثانى حاكم صقلية المتوفى سنة ١٢٥٠ م . وقد بقيت هذه المراسلات مجهولة إلى أن اهتمدى إليها المستشرق الإيطالى أمبرى سنة ١٨٥٣ ، فى مخطوطة من مخطوطات أكسفورد تحت عنوان : « الرسائل الصقلية »<sup>(٢)</sup> . وبعده بنحو عشرين سنة قام بتحليلها فى الصحيفة الآسيوية الفرنسية المستشرق الدنمركى المشهور مهن<sup>(٣)</sup> . وقد وقفنا بأنفسنا منذ زمن على هذه المخطوطة فوجدناها مملوءة بالمعلومات والملاحظات الدقيقة ، ونشر نصها فى باريس عام ١٩٤٣ .

وكلنا يعلم ماكان عليه فردريك الثانى من رغبة فى العلم وحب للأدب والفلسفة العربية . لهذا وجه إلى مفكرى الإسلام أربعة أسئلة أجاب عنها ابن سبعين عالم سبته ، وهى : قدم العالم ، والمقولات العشر ، وما بعد الطبيعة فى غايته ومبادئه ، وطبيعة النفس . وهذه الأسئلة تاحص تماماً المشاكل الهامة التى كانت تشغل المفكرين عامة وتلاميذ أرسطو على الخصوص فى ذلك العصر . وقد أجاب عنها

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٥ - ٤٦ ، حكاية الإشراق ، ص ٣٨١ .

(٢) Amari. *Journal asiatique*, 1853, 5e. série, T. I, Fév.-Mars. (٢)

Mehren, *Ibn Sab'în, Correspondance avec l'empereur Frédéric II dans Journal asiatique*, (٣)

XVI (1879)..T

ابن سبعين إجابة موسعة بحيث ضمنها كل منحه وآرائه الخاصة ، وفي مقدور من يرجع إليها معتمداً على بعض المصادر الأخرى ، وخاصة كتابه « بدّ العارف » ، أن يكون فكرة كاملة عن نظرياته الصوفية والفلسفية .

ولسنا هنا بصدد هذا العرض المطوّل ، ونكتفي بأن نشير إلى ما يتصل منه بموضوعنا . فالله في رأي ابن سبعين أصل العقول المتصرفة في الكون ، صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام ، والعقل الفعّال وهو أحدها يدبر شؤون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة ، فهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق . وإذا كانت النفوس صادرة عنه فهي ميالة دائماً إلى الاتصال به ، ولا يحول دونها وذلك إلا أدران الجسم وشهواته . فإذا تفرغ الإنسان للدراسة والنظر ، فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة ، وسما إلى درجة العقل الفعّال <sup>(١)</sup> .

هذه النظرية — كما ترى — تكرر حرفي لما قاله الفارابي وابن سينا ، وصاحبها نفسه يصرح بأنه أرسطى كسابقيه من فلاسفة الإسلام ، وإذا كان ينقدّم نقداً مرّاً <sup>(٢)</sup> . وقد أقام تصوراً عقلياً على أساس فلسفي ، فهو صوفي على طريقة الفلاسفة <sup>(٣)</sup> . وفيما يتعلق بمشكلة الجذب والإلهام يخيل إلينا أنه أميل إلى الفلاسفة منه إلى الصوفية ، فهو يرفض الحلول والاتحاد اللذين ذهب إليهما الحلاج ، ويقصر السعادة على مجرد اتصالنا بالعقل الفعّال وارتباطنا به ارتباطاً روحياً ، ممنوياً <sup>(٤)</sup> .

### (ج) وحدة الوجود :

تصوف السهروردي وابن سبعين مؤسس على دعائم فلسفية ، وفي رأيهما أن الكائن الممكن يستلزم كائناً آخر واجب الوجود بذاته ليمنحه الوجود ويفيض عليه بالخلق والإبداع ، وهذا الكائن الواجب الوجود هو الله جل شأنه ، فهو موجود أولاً بنفسه ودون حاجة إلى أي موجد آخر ، وإلا امتدت السلسلة إلى

*Ibid.*, p. 359-360, 423; Massignon, *Recueil*, p. 133.

(١)

*Ibid.*, p. 129 et suiv.

(٢)

Mehren, *Journal asiatique*, p. 145.

(٣)

*Ibid.*, p. 390.

(٤)

ما لا نهاية . والكائنات الأخرى جميعها مظاهر لعلمه وإرادته ، ومنه تستمد الحياة والوجود ، فوجودها إذن عرضي وبالتبع . وعلى هذا ليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة ، بل هو الوجود كله ، والكائنات الأخرى لا تسمى موجودات إلا بضرب من التوسع والمجاز .

هذه هي نظرية وحدة الوجود التي اعتنقها جماعة من الصوفية بعد انحطاط الدراسات الفلسفية في الإسلام . وقد تكونت في أوائل القرن الثاني عشر الميلادي ، وانتشرت بعد ذلك في بلاد الأندلس والمشرق . ومن أكبر أنصارها محيي الدين ابن عربي المتوفى سنة ١٢٤٠ ميلادية ، وجلال الدين الرومي المتوفى سنة ١٢٧٣ ، وشعراء آخرون من متصوفة الفرس<sup>(١)</sup> . ويصعد مذهب الوحدة هذا كما لاحظ ابن تيمية إلى ابن سينا . أو كما نلاحظ نحن إلى الفارابي<sup>(٢)</sup> .

وإذا كان الله هو الموجود الحق وجب أن تتلاشى فيه سائر الموجودات ؛ الأخرى ؛ وهنا يختلط التصوف بالفلسفة اختلاطاً كبيراً . فكان مذهب المشائين من العرب لما حورب في شخص الفلاسفة وجد ملجأ لدى الصوفية ، وكثير من الأفكار الفلسفية المقبولة تبناه المتصوفة وأبرزوه في صور أخرى مقبولة ولو إلى حين . وفي رأينا أنه لا يمكن أن يدرس تاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي في العصور الأخيرة دراسة كاملة ، منعزلاً عما كتبه المتصوفة وعلماء الكلام .

بيد أن الصوفية بدورهم لم يسلموا من شرور الفلسفة وويلاتها ، وما إن تفلسفوا حتى أضحووا عرضة للمحاربة والانتقام . فالسهروردي قتل بأمر صلاح الدين ، وابن سبعين انتحرف في مكة بسبب مهاجمات وجهت إليه في الغالب ، وأتهم معاصره ابن عربي بالإلحاد والزندقة من كثير من أهل السنة<sup>(٣)</sup> .

Nicholson, *The Legacy of Islam*, Oxford, 1931, p. 223 et suiv.

(١)

Mamigon, *Recueil*, p. 187.

(٢)

Mehren, *Journal asiatique*, (1879), p. 338 et suiv.; G. de Vaux, *Les Penseurs*

(٣)

de l'Islam, Paris, 1921, IV, p. 232.

## ٦ - التصوف السننى

إلى هنا انتهينا من بيان أثر نظرية السعادة الفارابية فى رجال المدرسة الفلسفية الإسلامية ، وفى طائفة من المتصوفة الذين تشوبهم روح فلسفية . والآن يجدر بنا أن نبين ما إذا كانت هذه النظرية قد أثرت فى الصوفية الآخرين المعتدلين ، أو المحافظين إن صح هذا التعبير . ومهمتنا فى هذه المرحلة أشق منها فى سابقتها ، لأنه ليس يغريب أن تفترض صلة بين فلاسفة وصوفية متفلسفين . أما محاولة إثبات علاقة بين الفلسفة والتصوف البحث ، الذى يرى من واجباته الأولى محاربة الفلاسفة والمتفلسفين ، فهذا أمر عسير . ومهما يكن فسندرس هذه النقطة على النحو الذى درسنا به النقط السابقة ، مبينين أولاً السرفيم ذهبنا إليه من تقسيم البصوفية إلى معتدلين ومتطرفين .

### (١) تعاليم الإسلام والنزعة الصوفية :

لم يكن الإسلام فسيح الصدر للرهبنة المسيحية والتقشف الهندى ، وكثيراً ما دعا إلى العمل للدنيا والتمتع المباح بلذات الحياة : « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » . فهو بعيد إلى حد كبير عن طريقة القسس والرهبان فى بيعهم وصوامعهم ، وسنة فقراء الهند وعبادهم فى ألمهم وعذابهم المستطاب . ومع هذا فكل دين يشتمل عادة بعباداته ونصائحه على قدر من التصوف لا يحتمل الشك . وسبق أن أشرنا إلى أن هناك عوامل كثيرة وتعاليم مختلفة : هندية وفارسية وإغريقية ومسيحية ، أثرت فى تكوين التصوف الإسلامى ، ولكن يجب أن نضم إلى المؤثرات الخارجية عاملاً آخر داخلياً وجوهرياً ، ألا وهو الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية وبعض الأعمال الدينية . ولو لم يكن فى طبيعة الإسلام ما يسمح بشئ من التصوف ما وجد التقشف الهندى والرهبنة المسيحية إلى المسلمين سيلاً .

وقد دار نقاش طويل بين المستشرقين متعلق بأثر القرآن فى تكوين نظريات



الإسلام الصوفية ، وهم في هذا فريقان : فريق ينكر هذا الأثر ، وآخر يثبتته . وفي مقدمة الفريق الأول يجب أن يذكر البارون كارادى فو الذى يزعم « أن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذى استطاع مبدئياً أن يجتذب المتصوفة نحوه كثيراً ، لأنه متعلق جداً بالظواهر الخارجية ، وليس فيه الحنو الداخلى والروحى حقيقة »<sup>(١)</sup> . وعلى عكس هذا يقرر ماسينيون ، وبجانبه مرجليوث : « أن فى القرآن البذور الحقيقية للتصوف ، وهذه البذور كفاية بتنميتها فى استقلال عن أى غذاء أجنبى »<sup>(٢)</sup> . ونحن نعتقد أن القرآن أعان المتصوفة كما أعان المتكلمين والفقهاء على نصره آرائهم . ذلك لأن كتاب الله فى العالم الإسلامى قاموس للنحاة واللغويين ، ومثار فلسفة للباحثين والمفكرين ، وذكر يتقرب به المبتهلون والمتضرعون ، وقانون يرجع إليه المشرعون ، وعقيدة يحتج بها المتكلمون . وكثيراً ما حاول أصحاب الآراء الجديدة ، والنظريات الحديثة الاحتجاج به والاعتماد عليه ، بل إن هؤلاء أحوج إلى نصرته من غيرهم ، فإن آية منه قد تقرب آرائهم إلى من حولهم وتكسب نظرياتهم سلطاناً دينياً وصفات شرعية . فالتصوفة إذن ، لا فرق بين متطرفيهم ومعتدليهم ، أفادوا من القرآن بقدر ما أفاد غيرهم من الباحثين .

وأما ما فى الكتاب الكريم من حنو ورقة وعطف وشفقة ، فأمر لا يقبل الشك ؛ ويدهشنا أن البارون كارادى فو لم يتنبه إليه . ذلك لأن القرآن لا يجنح إلى العقل وحده بل يناجى كذلك القلب ، ولا يعنى بالظاهر أكثر من عنايته بالباطن . وكفى فيه من تحاليل شائقة وأساليب جذابة تصف أحوال النفس وأحاديثها الداخلية . وكيف يتصور أن يخلو كتاب سماوى من مناجاة القلوب والأرواح ، وهو إنما أعد أولاً وبالذات للجماهير التى تحس قبل أن تفكر وتسير غالباً وراء العاطفة والوجدان ، وإنه لجهل بطبيعة الأديان أن يقال إن تعاليمها مصوغة فى قوالب منطقية ولغة عقلية بحتة .

ويطول بنا البحث لو حاولنا أن نسرد هنا كل الآيات القرآنية المتصلة بالقلب

*Ibid.*, p. 219.

(١)

Massignon, *La Passion*, p. 480; Margoliouth, *The Early Development of Moham-*

(٢)

*medanism*, London, 1914, p. 199.

والروح ، والتي استطاع المتصوفة الاستفادة منها في نواح كثيرة . ونكتفي بأن نشير إلى دراسة تحليلية عميقة أبان فيها ماسنيون الألفاظ الصوفية المقتبسة من القرآن الكريم<sup>(١)</sup> ، فمصطلحات المتصوفة فضلاً عن نظرياتهم ترجع إلى أصل في كتاب الله ، وغنى عن البيان أن حديث المعراج وقصة يوسف كانا أساساً لنظريتين هامتين من النظريات الصوفية ، وهما الجلب والحجب . والعلم اللدني ، الذي يتباهى به أهل الكشف والواصلون ، صورة مأخوذة عن الخضر عليه السلام ، الذي قال الله في شأنه : « فوجدنا عبداً من عبادنا آتينا رحمة من عندنا ، وعلمناه من لدنا علماً » .

وعلى هذا يجب أن نبحث عن أصول التصوف الإسلامي في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، كما نبحث عنها في الصوامع الهندية والبيع اليهودية والكنائس المسيحية وتعاليم مدرسة الإسكندرية . غير أنه لا يفوتنا — وهذا أمر ينبغي التنبيه إليه — أن الألفاظ والآيات القرآنية مرت بأدوار مختلفة من حيث مدلولها وتفهم الناس لها . فقد يفهم صحابي من لفظة قرآنية مالا يفهمه تابعي أو رجل من رجال القرن الثالث الهجري ، ولسنا في حاجة أن نشير إلى مرونة الألفاظ القرآنية ومسايرتها للزمن والتقدم العلمي . ولو جارينا متصوفي العصور الأخيرة ، لرددنا كل بحث صوفي إلى آية قرآنية أو حديث نبوي ، وهذا إسراف من غير شك ، فلا يصح إذن أن نبحث عن أساس التصوف الإسلامي في القرآن وحده أو فيه كما فهمه المتصوفة المتأخرون ، بل يلزمنا أن ننشد هذا الأساس في الألفاظ والآيات القرآنية كما بدت للمتصوفين الأول . يقول نكلسون : « صواب أن نعد المتصوفة بين خواص دارسي القرآن ، ولكن لا يصح — فيما أظن — أن نعتبر التصوف مجرد نتيجة للدراسات القرآنية »<sup>(٢)</sup> . وفي هذه الجملة القول الفصل والحكم السديد في تلك الخصومة الأنفة الذكر التي شجرت بين المستشرقين . فلما لا نسلم بإبعاد القرآن رأساً عن النظريات الصوفية ، كما لا نوافق على عده وحده كفيلاً بخلق تصوف كامل ، ولا يفوتنا أن نشير بعد كل هذا إلى أن هذه المعركة فقدت اليوم كثيراً من أهميتها .

Massignon, *Essai*, p. 28-29.

Nicholson, *Legacy of Islam*, p. 212-213.

(١)

(٢)

## (ب) الزهد والتقشف :

بدأ التصوف فعلا على صورته الفطرية البسيطة منذ الصدر الأول للإسلام ، فلو حظ على كثير من الصحابة ميلهم إلى الزهد والتقشف وإعراضهم عن الدنيا ، بل لقد خطا بعضهم في هذه السبيل خطوات فسيحة وبالغ فيها مبالغة واضحة . بيد أن هؤلاء الزهاد والمتقشفين لم يتسموا باسم خاص ولم يتسبوا إلى طائفة معينة ، ولم تطلق كلمة « صوفية » على جماعة محددة إلا في أواخر القرن الثاني للهجرة<sup>(١)</sup> . وما زال هذا النوع من السلوك ينمو ويزيد أنصاره إلى أن ولّد بعض البحوث والنظريات ، والعلم نتيجة العمل ، والنظرية في الغالب وليدة التطبيق .

لهذا رأينا رجالا من مفكرى القرن الثالث الهجرى ، وعلى رأسهم المحاسبي وذو النون المصري ، يبدعون بوصف بعض الأحوال النفسية والظواهر الصوفية ، ومختلفاتهم من أقدم ما كتب في هذا الباب<sup>(٢)</sup> . ونظرية الاتحاد بوجه خاص ترجع إلى عهد متأخر ، فإن البسطامى هو أول من قال بها<sup>(٣)</sup> . ثم جاء الجنيد والحلاج فرفعاها إلى عنان السماء ، وهى ولا شك أدق شئ في التصوف الإسلامى ، وقد قسمت المتصوفة إلى طائفتين : طائفة تقبلها وأخرى ترفضها .

والقرآن لا يشير إليها مطلقاً بعبارة صريحة ، غير أن أنصارها لم يعدوا الحيلة في دعمها ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تستطيع أن تذكر منها قوله تعالى : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » ، « وهو معكم أينما كنتم » « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم » ، وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسى : « ما تقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم ، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى يحبني وأحبه . فإذا أحببته ، كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به »<sup>(٤)</sup> .

(١) القشيري ، الرسالة ، ص ٨ .

Nicholson, *Legacy*, p. 215; Massignon, *Revue*, p. 15.

(٢)

Nicholson, *Legacy*, p. 215-216.

(٣)

*Ibid.* p. 214; القشيري ، الرسالة ، ص ٥ ؛

(٤)

الفلسفة الإسلامية - أول

### (٤) رفض الأشاعرة للاتحاد الصوفي :

بيد أن الاتحاد الصوفي يؤدي إلى الاشتراك في ذات الباري جل شأنه وحلول اللاهوت في الناسوت ، وقبول شيء إلهي في داخل العبد معناه هدم الوحدة الربانية . وكل الخلاف بين الأشاعرة والمتصوفة يتناخص في هذه النقطة ، فالأشاعرة لا يقبلون أن ينزل الإلهي في الإنساني ، ولا أن يصعد الإنساني إلى الإلهي ، ويرفضون ضرورة مذهب الحلول وإن كانوا يسلمون بالتصوف في جملته . إلا أن التصوف عندهم مقصور على وصف بعض الأحوال النفسية ودراسة الأخلاق العملية التي تسمو بالمرء إلى درجة الكمال ، دون أن تدعي الوصول إلى حلول الحلج المزعوم . ومن هنا خرجت الصوفية المحافظة ، وانقسم المتصوفون إلى معتدلين ومتطرفين ، وليس هذا التقسيم بالجديد في العالم الإسلامي ، ولا في كل المدارس التي تسودها نزعة دينية .

وإننا نلاحظ في مختلف الدراسات الإسلامية — لا فرق بين التوحيد والفقه والتصوف — أن هناك شعبتين متميزتين : شعبة السنيين وشعبة المبتدعين ، أو شعبة المحافظين وشعبة الأحرار . وإذا كان الغزالي هو أكبر خليفة لأبي الحسن الأشعري في نصرة مذهب أهل السنة الكلامي ، فهو بحق مؤسس التصوف السني ، وكأنما أخذ على عاتقه نصرة أهل السنة في كل ناحية ، ومحاربة أهل البدعة كيفما كانت فرقهم ونحلهم ، فلاسفة كانوا أو باطنية ، متصوفة كانوا أو متكلمين ، وقد آذنت حملته الفلاسفة والمتفلسفين بقدر ما أخذت بيد أهل السنة من الكلاميين

### (٥) الغزالي والتصوف السني :

أما التصوف السني فهو تقريباً واضح أصوله وقواعده ، ومبين طرقه وسوائله في كتابه « إحياء علوم الدين » الذي أضحي عمدة المتصوفين المتأخرين بلا استثناء . نعم إن الغزالي يجهر هنا بنظريات تبدو متناقضة تناقض بعض آرائه الكلامية والفلسفية ، فتراه مثلاً يحارب محاربة عنيفة ويرفض رفضاً باتاً نظرية الاتحاد الحلجية في كتاب « الإحياء » ، على حين أنه يميل إليها ويقول شيئاً يشابهها

تمام المشابهة في كتاب « مشكاة الأنوار » ، وهذه نقطة ضعف لاحظناها عليه من قبل<sup>(١)</sup> ؛ ولعل تطوراً حدث في آرائه هو السرف في هذه النظريات المتناقضة . ومهما يكن فكتاب « الإحياء » هو مصدر التصوف السنّي من غير جدال ، وعليه نعتمد هنا أولاً وبالذات ، وهو الذي أثر وحده تقريباً — من بين كتب الغزالي الصوفية — في المتصوفة المتأخرين .

وما كان الغزالي لينكر التصوف وقد ركن إليه بعد أن خبر الدراسات الأخرى ولم يطمئن إليها ، ووجد فيه حصنه الحصين<sup>(٢)</sup> . فهو يرى أن علم القلوب لازم لزوم علم المراتب والملموسات ، لأن هناك عالمين : عالم الباطن وعالم الظاهر . فإذا كان بعض العلوم يتولى عالم الظاهر بالدراسة والشرح ، فلا بد من علم خاص لتوضيح عالم الباطن . والمعلومات نفسها ضربان : حسية وصوفية ، أو ظاهرية وباطنية ، وفي هذا التقسيم ما يقابل أنواع العلوم الآتفة الذكر<sup>(٣)</sup> . ولكن قد يقال إن وسيلتنا في تعرف المعلومات الظاهرية هي الحواس ، فبأي طريق نستطيع الوصول إلى المعلومات الباطنية ؟ والأمر في هذا يسير إذا ما رجعنا إلى الصوفية ، فإنهم يقولون إن التقشف والزهد والفضائل العملية جميعها سبيل إدراك الحقائق الخفية والإلهامات التي تتجاوز عالم السمع والبصر ، فالمعرفة إذن هي غاية التصوف السامية . أمّا اتحاد العبد مع الرب فهذه قضية منقوضة عقلاً وغير مقبولة نقلاً .

#### (هـ) تصوفه وتصوف الفلاسفة :

إذا شئنا أن نقارن بين تصوف الغزالي وتصوف الفارابي ، وجدناهما متفقين على رفض مذهب الحلول الذي قال به الحلاج ، والإلهام الذي يجعل له الغزالي يشبه من وجوه كثيرة الاتصال الذي جدد في طلبه الفارابي ، وكلا الرجلين

(١) تشير إلى بحث عنوانه « فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين » . وقد نشر في مجلة « الرسالة » سنة ١٩٣٦ ، العدد ١٤١ ، ١٤٢ . ولقد وصل الأمر ببعض الباحثين أن ذهب إلى أن « المشكاة » ليست من صنع الغزالي .

(٢) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٢ - ٧ .

(٣) Carra de Vaux, *gazalet*, p. 204-205. وانظر أيضاً الغزالي ، الإحياء ج ١ ص ٢٢٢ ، ٢٤٤ .

يؤمن بوجود معارف باطنية وراء الحقائق الحسية ، وهذه غاية الحياة العملية والنظرية ، ومقصد الصوفية والأنبياء ، ولقائل أن يقول إن الغزالي يستمد إلهاماته من الله مباشرة على حين أن الفارابي يقنع بالاتصال بالعقل الفعّال ، ولكن هذا الفرق في الواقع شكلي . فإن العقل الفعّال في رأى فلاسفة الإسلام جميعاً . ليس إلا فاصلاً معنوياً ومرحلة تدرّج بين العبد وربّه ، وكل فيض مصدره الأخير والحقيقي هو الله جل شأنه . وعلى هذا يمكننا أن نستنتج من كل ما سبق أن نظرية السعادة الفارابية أثّرت في جميع المتصوفة المسلمين ، المتطرفين منهم والمعتدلين ، أو الأحرار والمحافظين .

## ٧ - نظرية للسعادة في المدارس للغربية

قبل أن نختم بحثنا هذا نقول كلمة مختصرة عن أثر هذه النظرية في الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية ، وفي بعض فلاسفة العصور الحديثة . وفلسفة اليهود في القرون الوسطى ، أو بعبارة أدق الدراسة اليهودية الفلسفية في ذلك العهد ، هي في الواقع صدى للفلسفة الإسلامية<sup>(١)</sup> . واليهود هم خلفاء العرب على ثراث أرسطو والفلاسفة الآخرين ، وقد فازت الفلسفة على أيديهم منذ القرن الثالث عشر الميلادي فوزاً عظيماً ، وأصبحوا أنصارها طوال القرنين الثلاثة التالية حين خدلتها الشعوب الأخرى ، فأخذوا الأفكار العربية أو المعربة ونقلوها إلى لغتهم وتدارسوها فيما بينهم ، وتعلموا لفلاسفة الإسلام تلمذة صادقة مخلصة .

### (١) تعلق ابن ميمون بها :

ودون أن نستقصي هنا كل مفكريهم نكتفي بأن نشير إلى شيخهم الأعظم وأستاذهم الأكبر موسى بن ميمون ، الذي يعد بحق الممثل الأول للفلسفة اليهودية المدرسية . وإذا ما ذكرنا ذكرنا الفلسفة الإسلامية على الفور ، فقد اعتنق كل نظرياتها تقريباً ، وصادت نظرية السعادة بوجه خاص من نفسه هوى ، ووجد فيها مجالاً فسيحاً للتوفيق بين الفلسفة والدين . فهو يعتقد أن البحث والثقافة

(١) إبراهيم مذكور ، مجلة الرسالة ، العدد ٩١ ، ص ٤٩٥ .

سبيل للكمال الإنساني ، وأن العلم هو العبادة الحققة التي يستطيع العبد التقرب بها إلى ربه وكشف الحقائق الغامضة ؛ وكلما أmeen الإنسان في الدراسة والنظر ازداد قرباً من ربه. ويشبه ابن ميمون الخلق والخالق في رتبهم المختلفة بملك عظيم يسكن قصرًا منيفاً في مدينة كبيرة ، وسكان هذه المدينة بين المعجب بهذا القصر المصنوب النظر إليه ، والغافل عنه المعرض عن جماله وجلاله ، ومن فتنوا به قد يدفعهم الشوق إلى السعى نحوه والطواف حول جدران الفخمة ، وربما اقتحموا عتبة وانسابوا إلى حدائقه وأفنيته المملأ بالأزهار والرياحين والمناظر البهيجة ، ومنهم من يقع بهذه الغاية ولا يطلب وراءها مزيداً . وذوو النفوس السامية والهمم العالية يأبون إلا التشرف بالملك في حضرته والإصغاء إلى حديثه والتمتع برؤيته ، حينئذ يحظون بالغبطة الدائمة والنعيم المقيم<sup>(١)</sup> . وواضح أن هؤلاء المائلين في الحضرة الملكية هم من فازوا بالسعادة الفارابية ، والملوك الذي يرمز إليه ابن ميمون ليس شيئاً آخر سوى العالم الروحاني الذي نسعى إلى الاتصال به .

### ( ب ) أثرها في الفلسفة المدرسية المسيحية :

تأثر فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون كذلك بكثير من الآراء الفلسفية الإسلامية ، ولم يكن التصوف الفارابي خاصة بالغريب عليهم ، ذلك لأن المسيحية نفسها تشابه الأفكار الصوفية في جملتها وتدعو إلى قدر منها غير قليل . وإذا كانت الأشياء كلها صادرة من الله وعائدة إليه ، فخطيئة عظيمة أن ينسى الخلق خالقه أو أن يترأخى في السعى نحوه والتقرب منه . على أن الوصول إلى الذات الأقدس ليس بالعسير في رأى المتصوفين المسيحيين ، فإننا ندنو من الله كلمًا خففنا أحمالنا وأعرضنا عن شواغل الحياة .

وقد كتب جليسون — وهو حجة في هذا الباب ، فصلاً ممتعاً في نظرية الحب المسيحية ، وأبان ما انطوت عليه من مدلولات خفية وزعاعات<sup>(٢)</sup> صوفية . ومحبة الله هي السبيل الذي يقربنا منه ويقودنا إلى السعادة الفارابية . ويجب أن نضيف إلى هذا أن السعادة التي تعشقها الفارابي تعتمد على قوة أخرى وتستمد

(١) موسى بن ميمون ، دلالة الحالرين ، ج ٣ ، ص ٤٣٣ وما بعدها .

Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, T. I, p. 65-85.

(٢)

نقوداً من سلطان عظيم ، ألا وهو سلطان أرسطو الذي استولى على القرون الوسطى المسيحية استيلاء تاماً منذ القرن الثالث عشر للميلاد . فإن هذه السعادة أشبه ما تكون « بالأديمونيا » الأرسطية ، وقد أسلفنا القول فيما بينهما من صلة<sup>(١)</sup> . لذلك لم يتردد كثير من أنصار أرسطو المسيحيين في اعتناق هذه النظرية ، وإن حاربوا في عنف غيرها من آراء الفلاسفة المسلمين . فألبير الأكبر والقديس توما الأكويني يتحدثان عن عقل مقدس *Intellectus sanctus* هو في الغالب ابن « الروح القدس » التي أشاد بذكرها الفارابي من قبل<sup>(٢)</sup> . والقديس توما يقرر في وضوح أن سرور النفس وغبطتها تنحصر في تأمل الحقائق الأزلية<sup>(٣)</sup> . فالسعادة الفارابية أثرت إذن في يهود القرون الوسطى ومسيحييها على السواء وليس بعزيز علينا أن نبين المصدر الذي أخذ عنه المسيحيون هذه النظرية ، فقد قرعوا عنها شيئاً فيما ترجم من رسائل الفارابي إلى اللاتينية ، ووقفوا عليها مفصلة في مؤلفات ابن سينا وابن رشد وفي كتاب موسى بن ميمون المشهور : « دلالة الحائرين » ، الذي استقى منه الغرب كثيراً من الأفكار الشرقية .

### (ج) نظائرها في الفلسفة الحديثة :

لم يقف أثر هذا الكتاب في نشر الأفكار الإسلامية عند القرون الوسطى ، بل جاوزها إلى العصور الحديثة ، وذلك أنا نجد لدى واحد كاسبينوزا أو لسيبتز آراء كثيرة الشبه بآراء فلاسفة الإسلام : فنظرية النبوة عند الأول تشبه شبيهاً عظيماً النظرية التي أخذ بها الفارابي ، ومشكلة العناية عند الثاني لا تختلف كثيراً عما قال به ابن سينا من قبل<sup>(٤)</sup> وربما يبدو غريباً أن نحاول إثبات علاقة بين مفكرى الإسلام وهؤلاء الفلاسفة المحدثين ، خصوصاً وقد جرت عادة مؤرخي الفلسفة الإسلامية أن يقفوا بها عند القرون الوسطى ، ولم يفكر واحد منهم في جد أن يدرس الصلة بينها وبين فلسفة العصور الحديثة دراسة منظمة . ولكننا نرى أن هذه الصلة جديرة بالبحث والدرس ، ومغتمدة على أسس تعززها ،

(١) ص ٤٢ .

(٢) ص ٣٧ - ٣٨ ، وانظر أيضاً . Gilson, *Archives*, T. IV, p. 74.

(٣) Garra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, T. IV, p. 73.

(٤) Madkour, *La place*, p. 206-209.

(٤)



فقد عرف اسبينوزا كتاب « دلالة الحائرين » ، وعنى به عناية كبيرة ، كما عرفه ليبنتروأنى عليه ثناء مستطاباً<sup>(١)</sup> . ففى ضوء هذا الكتاب نستطيع أن نحدد إلى أى مدى تأثر رجال العصور الحديثة بالأفكار الإسلامية .

ويمكننا أن نلاحظ كذلك وجوه شبه بين نظرية السعادة الفارابية وبعض الأفكار الصوفية الحديثة ، وخاصة لدى اسبينوزا الذى تربطه بالفارابى أكثر من علاقة . فكلاهما يعد السعادة غاية المذهب الفلسفى . وهما يعملان على تحقيقها بوسائل مماثلة . وكلاهما صوفى التزعة فى سلوكه وآرائه ، وتصوفهما عقلى نظرى مبنى على العلم والدراسة . ونظريتهما الكلامية متقاربة ومتشابهة ، فصفاة البارى عند الفارابى لا تختلف كثيراً عنها لدى اسبينوزا . الله فى رأيهما علم ومعلوم وعالم فى آن واحد ، وهوية وماهية معاً ، هو مسبب الأسباب والجوهر المطلق أو الجوهر الوحيد<sup>(٢)</sup> . فهو موجود بنفسه وجوداً أزلياً قديماً ، وكل الكائنات تستمد وجودها منه . وعلى هذا نرى أن الفيلسوف العربى والفيلسوف الإسرائيلى يقولان بما يشبه مذهب وحدة الوجود ، إذا كانت النفوس البشرية قد استمدت وجودها من الله فهى دائماً فى نزوع إليه ، وكماها فى أن تتجه نحوه وتقرب منه وتحبه حباً صادقاً . وهذا هو الحب الفلسفى الذى يتغنى به اسبينوزا ، ويرى فيه لذة لا تنقطع وغبطة نجل<sup>١</sup> عن الوصف<sup>(٣)</sup> .

\* \* \*

الآن وقد تبعنا نظرية السعادة الفارابية منذ نشأتها إلى أن أسلمناها إلى العصور الحديثة ، نستطيع أن نقرر أن المشائين من العرب أثروا فىمن جاء بعدهم تأثيراً واضحاً . فأفاد منهم مفكرو الإسلام لا فرق بين متطرفيهم ومعتدليهم ، وإن تحاملوا عليهم وحاربوا معظم نظرياتهم ، وأخذ عنهم رجال الفلسفة المدرسية من يهود ومسيحيين كثيراً من آرائهم وأفكارهم . ولم يقف أثرهم عند القرون الوسطى بل تعداها إلى العصور الحديثة ، وقد أوضحنا فيما سلف وجوه الشبه بين بعض النظريات الفارابية والآراء الاسبينوزية . ونحن لا ندعى طبعاً أن الفلسفة الإسلامية أثرت تأثيراً مباشراً فى رجال العصر الحديث وجماعة الديكارتيين

Spinoza *Ethique*, II ch. 7. (٢)

*Ibid.*, p. 208-209.

(١)

Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1928, T. II, 159.

(٢)

بوجه خاص ، فإن أحداً منهم لم يعرف العربية . ولكن الأفكار الإسلامية نفلت لإيهم — فيما نعتقد — عن طريقين : طريق اليهود وطريق المسيحيين ، ففيما كتب موسى بن ميمون مثلاً أو القديس توما يحكى بعض الآراء الإسلامية .

ولإذا كانت الفلسفة الإسلامية نفسها لا تزال غامضة ومجهولة ، فبيدهى أن يبق أثرها فى طى الخفاء ، ولا سيما إذا كان هذا الأثر متعلقاً بناحية يزعم الناس أنها بمنأى عن التأثير . فقد شاع خطأ أن ديكارت يفصل فصلاً تاماً بين عهدين ، وأنه أب لفلسفة لا تحمل فى ثناياها شيئاً من آثار الفلسفات السابقة . غير أن هذه الفواصل المزعومة بين العصور قد انمحت ، وهذه السدود المقامة باطلاً بين مراحل التفكير الإنسانى قد انهارت . وقد ثبت فعلاً أن ديكارت سبقُ إلى كثير من أفكاره فى القرون الوسطى المسيحية ، كما أن مذهب ليبنتز مثلاً يقترب من الفلسفة المدرسية والإغريقية بقدر قربه من النظريات الديكارتية<sup>(١)</sup> .

فلم لا نحاول بدورنا أن نوازن بين شك ديكارت وشك الغزالى ؟ ولم لا نبحت عن أصل التفرقة الاسبينوزية بين الذات والوجود عند الفارابى ، كما بحثنا عنه لدى كثير من الفلاسفة المتقدمين . إنا إن فعلنا خلعنا القرون الوسطى والتاريخ الحديث معاً ، وألقينا جزءاً من الضوء على طائفة كبيرة من النقط الغامضة ، وقمنا بقسطنا فى ربط الفلسفة الإسلامية بسلسلة التفكير الإنسانى .

وهناك أمر آخر ، هو أنه ينبغى أن تتجه الجهود نحو العصور المتأخرة من تاريخ الثقافة الإسلامية . فإن ما كتب فيها لا يكاد يذكر ، ومعلوماتنا عنها محدودة للغاية . وقد حاول هورتن فى بحوث متفرقة أن يوضح جانبها الفلسفى ، إلا أنها محاولات بادئة ومقدمات لما ينبغى أن يعقبها . وأما اللغة والتشريع والتوحيد والتصوف فلا تزال فى طى الكتمان . ولعل أغمض شىء فى هذا الدور حقيقة هو تاريخ التصوف على الرغم مما فيه من طرافة ، وما له من أهمية اجتماعية وفلسفية . نحن لا ننكر أن عصور الظلام ثقيلة على النفس وليس فيها شىء كثير يجتذب الباحث أو القارئ ، هذا إلى قلة مصادرها وتعذر السير فيها والاهتداء إلى معالمها . بيد أن ربط الحاضر بالماضى يستلزم أن نجلتى غامضها وندرسها دراسة وافية .

(١) Blancher, *Les antécédents historiques, du "Je pense donc Je suis"*, Paris, 1920.

## الفصل الثالث

### نظرية النبوة<sup>(١)</sup>

يعتمد كل دين سماوى أولاً وبالذات على الوحي والإلهام ، فمنهما صدر ، وبما لهما من إعجاز فاز ، وعلى تعاليمهما تأسست قواعده وأركانه . وما النبى إلا بشر منح القدرة على الاتصال بالله والتعبير عن إرادته . وهذا هو كل ما له من امتياز . فلا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح ، ولا يروى خبراً إلا وهو تنزيل من حكيم حميد ، ولا يقضى بقضاء إلا وهو ينفذ إرادة الله ، والإسلام ككل الديانات السامية الكبرى يستمد قوته من السماء ، فعقائده وقوانينه مأخوذة من الكتاب والسنة اللذين هما وحي مباشر أو غير مباشر : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى علمه شديد القوى » . فمن ينكر الوحي يرفض الإسلام فى جملته ، أو يهاجمه على الأقل فى أساسه ويهدم دعائمه الأولى والرئيسية ؛ وتلك جريمة شنعاء قل أن يجرؤ عليها أشخاص عاشوا فوق أرض الإسلام وتحت سيادته .

### ١ - الفارابى أول من قال بها

وليس شئ أزم لفيلسوف مسلم من أن يحتفظ فى مذهبه بمكان للنبوة والوحي ، إذا شاء أن تقبل فلسفته وتقابل بالتسامح من جانب إخوانه المسلمين . وقد كان فلاسفة الإسلام حريصين كل الحرص على أن يوفقوا بين الفلسفة والدين ، بين العقل والنقل ، بين لغة الأرض ولغة السماء . ولهذا لم يفهم أن يشرحوا لغة السماء ويوضحوا كيفية وصولها إلى سكان العالم الأرضى ، وبينوا الدين فى اختصار على أساس عقلى ؛ فكوّنوا نظرية النبوة التى هى أهم محاولة

(١) أخرج الأستاذ فضل رحمان بحثاً عنوانه : *Prophecy in Islam* (London 1958) .

فى فيه بيان الأسس اليونانية للنظرية الإسلامية ، وزوده بتعليقات كثيرة ، وعرض فى اختصار لموقف خمسة من كبار المفكرين المسلمين من هذه النظرية ، وهم ابن حزم ، والغزالي ، والشهرستاني ، وابن تيمية ، وابن خلدون . وهولتى معنى فى بعض ما انتهينا إليه ، وإن لم يقف على كتابنا هذا فيما يظهر ،

قاموا بها للتوفيق بين الفلسفة والدين . والفارابي هو أول من ذهب إليها وفصل القول فيها ، بحيث لم يدع فيها زيادة لخلفائه فلاسفة الإسلام الآخرين . وهذه النظرية هي أسمى جزء في مذهبه الفلسفي ، تقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة ، وتتصل اتصالاً وثيقاً بالسياسة والأخلاق . ذلك لأن الفارابي يفسر النبوة تفسيراً سيكولوجياً ، ويعدها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الأرض وعالم السماء . ويرى فوق هذا أن النبي لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والأخلاقية ، فمنزلة لا ترجع إلى سموه الشخصي فحسب ، بل لما له من أثر في المجتمع .

#### ( ١ ) اهتمامه بالسياسة المدنية :

قد يكون الفارابي أكثر فلاسفة الإسلام اشتغالا بالمسائل الاجتماعية ، فهو يتعرض لها في كثير من مؤلفاته ، ويعنى بها عناية تدل على الرغبة والاهتمام . وبين رسائله القليلة التي وصلت إلينا رسالتان رئيسيتان موقفتان على السياسة والاجتماع ، وهما : « السياسة المدنية » ، و « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، وله شرح مختصر على « نواميس » أفلاطون لا يزال مخطوطاً حتى اليوم ومحتفظاً به في مكتبة ليدن . و « كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة » يكنى وحده لأن يعد الفارابي بين من فكروا تفكيراً منظماً في النظريات السياسية . ولعله أشهر كتبه وأصحبها به ، وقد عرف المتأخرون له هذه المنزلة ، فلقبوا مؤلفه به وسموه « صاحب المدينة الفاضلة » . وهذا الكتاب يحاكي « جمهورية » أفلاطون إلى حد بعيد ، ويحوى كثيراً من الآراء الأفلاطونية . والواقع أن شيخ الأكاديمية انفرد تقريباً ، بين مفكري الإغريق ، بالتأثير في دراسة العرب الاجتماعية ، وبرز في هذا المضمار على أرسطو الذي ساد الفلسفة الإسلامية في نواحيها الأخرى . ذلك لأن « كتاب السياسة » لأرسطو لم يترجم إلى العربية ، ويوم أن افتقله ابن رشد في شروحه أحل محله كتاب « الجمهورية » .

فعلى طريقة أفلاطون يرى الفارابي أن المدينة كل مرتبط بالأجزاء ومتضامها ، كابلدن إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر ، فالألم الذي يحس به أحد أفراد المجتمع لا بد أن يعدوه إلى الآخرين ، والسرور الفردي لا يصح أن يعرف في مجتمع صالح . فلا يألم شخص وحده ، ولا يسر وحده ،

بل يجب أن تسرى في الجميع روح واحدة تحس بإحساس مشترك . وإذا كانت أعضاء الجسم ذات وظائف متميزة فواجب أن يكون لكل فرد من أفراد المجتمع عمل خاص، ولن تتم للمجتمع سعادته إلا إذا قسم العمل بين أفرادهِ تقسيماً متناسباً مع كفاياتهم ومشوباً بروح التضامن والتعاون<sup>(١)</sup> . وبديهي أن الأعمال الاجتماعية متفاوتة بتفاوت غاياتها ، وأسماها وأشرفها ما اتصل برئيس المجتمع ومهمته . لأنه من المدينة كالقلب من الجسم ، فهو مصدر الحياة وأصل التناسق والنظام . وليست وظيفته سياسية فقط ، بل هي أخلاقية كذلك ؛ فإنه مثال يحتذى وسعادة الأفراد تتأخص في التشبه به<sup>(٢)</sup> .

### ( ب ) رئيس المدينة الفاضلة :

يبنى الفارابي كل آماله على رئيس المدينة ويعلق عليه كل الأهمية ، كما علق شيخ أثينا أهمية كبيرة على رئيس الجمهورية ، ويشترط فيه شروطاً كثيرة تشبه تمام الشبه الشروط التي قال بها أفلاطون من قبل ، بل هي مأخوذة عنها نصاً . ويعقد لها في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » فصلاً مستقلاً عنوانه : « في خصال رئيس المدينة الفاضلة » ، وفي هذا الفصل يقرر أنه لا بد أن يكون هذا الرئيس سليم البنية ، قوى الأعضاء تامها ، جيد الفهم والتصور ، قوى الذاكرة ، كبير الفطنة ، سريع البديهة ، حسن العبارة ، محباً للعلم والاستفادة ، متحلياً بالصدق والأمانة ، نصيراً للعدالة ، عظيم الإرادة ، ماضى العزيمة ، قانعاً ، متجنباً للملذات الجسمية<sup>(٣)</sup> . وهي شرائط صعبة التحقيق ، ونادرة الوجود مجتمعة في شخص واحد كما يلاحظ الفارابي نفسه .

ومع هذا لا يتردد في أن يزيدا تعقيداً ، فيضيف إليها شرطاً آخر أملاه عليه مذهبه العام واستعداده الصوفي ؛ أو بعبارة أخرى يضيف إليها الشرط الذي

(١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٤ - ٥٥ ، وانظر أيضاً :

Platon, *République*, 370a-373c.

يستعمل الفارابي لفظ « الاجتماع » في نفس المعنى الذي نستخدمه الآن .

(٢) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٥٥ - ٥٦ - تحصيل السعادة : ١٦ ، ٤٣ .

(٣) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٥٩ - ٦٠ - تحصيل السعادة ، ص ٤٤ ، ٤٥ ، وانظر

أيضاً Platon, *République*, 49 c.

يبعده عن أفلاطون بقدر ما يقربه من التعاليم الإسلامية ، وذلك الشرط هو أنه لا بد لرئيس المدينة من أن يسو إلى درجة العقل الفعّال الذى يستمد منه الوحي والإلهام . والعقل الفعّال ، كما نعلم ، أحد العقول العشرة المتصرفة فى الكون ، وهو أيضاً نقطة الاتصال بين العبد وربّه ، ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية<sup>(١)</sup> .

ولعلنا نلاحظ من هذا أن خيال الفارابى — ولو فى هذه النقطة على الأقل — انحصب من خيال أفلاطون . فى حين أن مؤلف الجمهورية يريد أن يرغم الفيلسوف على النزول من سماء التأملات إلى عالم الشؤون السياسية ، يطلب الفارابى من رئيس مدينته أن يندمج فى العالم الروحى ويحيا بروحه أكثر من حياته بجسمه ، ويشترط فيه أن يكون قادراً باستمرار على الاتصال بالعقل الفعّال . فالحاكم الفيلسوف الذى قال به أفلاطون يتحول إلى حكيم واصل عند الفارابى . يقول دى بوريق : « يبرز الفارابى رئيسه فى كل الصفات الإنسانية والفلسفية ، فهو أفلاطون فى ثوب محمد النبوى »<sup>(٢)</sup> . وواجب على رئيس كهذا قد حظى بالسعادة الحققة ونعم بالاتصال بالكائنات الروحية أن يجذب مرعوسيه إنحواه ، ويقوم على تهذيب أرواحهم أولاً وبالذات ، ويصعد بهم إلى مستوى النور والإشراق . فنحن إذن أمام مدينة سكانها قديسون ورئيسها نبي ، وهى مدينة لا وجود لها إلا فى مخيلة الفارابى .

### (ج) الخيلة سبيل اتصال النبي بالعقل الفعّال :

بيد أن الفيلسوف العربى يأبى إلا أن يصور لنا من هذا الخيال حقيقة ، ويحملنا على التسليم بإمكان المدينة الفاضلة التى ينشدها . ذلك لأن الاتصال بالعقل الفعّال ، وإن يكن نادراً الوجود ونخاصاً بعظماء الرجال ، ميسور من طريقين ، طريق العقل وطريق الخيلة ، أو طريق التأمل وطريق الإلهام . فبالنظر والتأمل يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة ، وبالدراسة والبحث ترقى نفسه إلى درجة العقل المستفاد حيث تتقبل الأنوار الإلهية<sup>(٣)</sup> . وليست النفوس

(١) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ٥٧ - ٥٨ .

(٢) De Boer, *Geschichte der Philosophie in Islam*, p. 112.

(٢)

(٣) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص ٤٦ = تعليقات ، ص ١٤ .

كلها قادرة طبعاً على هذا الاتصال ، وإنما تسمو إليه الأرواح القدسية التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتدرك عالم النور . يقول الفارابي : « الروح القدس لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعلم من الناس » (١) . فبفضل الدراسات النظرية الطويلة والتأملات العقلية يستطيع الحكيم الاتصال بالعقل الفعال ، وهذا الحكيم الواصل هو الذي يسمح الفارابي بأن يكل إليه مقاليد أمور مدينته . وبهذا يحل « صاحب المدينة الفاضلة » — على طريقته طبعاً — مشكلة الرئيس السياسي والاجتماعي ، وهو حل صوفي كما ترى ، وليس غريباً أن يصدر عن فيلسوف يقول بنظرية السعادة والاتصال . فآراء الفارابي السياسية ، وإن اعتمدت على دعائم أفلاطونية ، مشوبة بنزعة صوفية واضحة .

على أن الاتصال بالعقل الفعال ممكن أيضاً عن طريق الخيلة ، وهذه هي حال الأنبياء ، فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحى منزل أثر من آثار الخيلة ونتيجة من نتائجها ؛ وإذا ما رجعنا إلى علم النفس عند الفارابي وجدنا أن الخيلة تلعب فيه دوراً هاماً ، وتنفذ إلى نواحي الظواهر النفسية المختلفة . فهي متينة الصلة بالميول والعواطف ، وذات دخل في الأعمال العقلية والحركات الإرادية ، تمد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها نحو غرض ما ، وتغذي الرغبة والشوق بما يوجبهما ويدفعهما إلى السير في الطريق حتى النهاية . هذا إلى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجي المنقولة إلى الذهن عن طريق الحواس ، وقد لا يقف عملها عند ادخار الصور الذهنية والاحتفاظ بها ، بل تخلق منها قدراً مبتكراً لا تحاكي فيه الأشياء الحسية ، وبهذا يشير الفارابي إلى الخيلة المبدعة (imagination oëatrice) التي تنبه إليها علماء النفس المحدثون ، بجانب الخيلة الحافظة (imagination conservatrice) ، ومن الصور الجديدة التي تخرعها الخيلة تنتج الأحلام والرؤى .

ويعيننا هنا قبل كل شيء أن نبين أثر الخيلة في الأحلام وتكوينها ، فإننا

(١) الفارابي ، اثمة للرؤية ، ص ٧٥ ، وانظر هنا ، ص ٣٧ .

إن فسرنا الأحلام تفسيراً علمياً استطعنا أن نفسر النبوة وآثارها. ذلك لأن الإلهامات النبوية إما أن تتم في حال النوم أو في حال اليقظة ، وبعبارة أخرى إما أن تبدو على صورة الرؤيا الصادقة أو الوحي . والفرق بين هذين الطريقتين نسبي ، والاختلاف بينهما في الرتبة لافي الحقيقة . وما الرؤيا الصادقة إلا شعبة من شعب النبوة تمت إلى الوحي بصلة وتتحد معه في الغاية ، وإن اختلفت عنه في الوسيلة ؛ فلذا فسرنا أحدهما أمكن تفسير الآخر . وقد عقد الفارابي في كتابه : « آراء أهل المدينة الفاضلة » فصلين متتاليين « في سبب المنامات » ، « وفي الوحي وزوئية الملك » ، وفي هلا ما يبين الصلة بين هذين المبحثين <sup>(١)</sup> .

فهو يبدأ أولاً بالأحلام فيوضحها توضيحاً يقرب كثيراً من بعض الآراء العلمية الحديثة ، ويرى أن الخيلة متى تخلصت من أعمال اليقظة تفرغت أثناء النوم لبعض الظواهر النفسية ، فتخلق صوراً جديدة أو تجمع صوراً ذهنية قديمة على أشكال مختلفة ، محاكية ومتأثرة في ذلك ببعض الإحساسات والمشاعر الجسمية أو العواطف النفسية والمدرجات العقلية . فهي قوة مخترعة قادرة على الخلق والإيجاد والتصوير والتشكيل ، ولها أيضاً قدرة عظيمة على المحاكاة والتقليد ، وفيها استعداد كبير للانفعال والتأثير <sup>(٢)</sup> . فأحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح في مخيلته ، وبالتالي في تكوين أحلامه ، وما اختلفت الأحلام فيما بينها إلا لاختلاف العوامل المؤثرة فيها ، فنحلم بالماء أو السباحة مثلاً . في لحظة يكون مزاجنا فيها رطباً . وكثيراً ما مثلت الأحلام تحقيق رغبة أو الفرار من فكرة بغیضة ، فقد يتحرك الإنسان أثناء نومه تلبية لنداء عاطفة خاصة ، أو يجاوز مرقده ويضرب شخصاً لا يعرفه أو يجرى وراءه <sup>(٣)</sup> ؛ وعلى الجملة الميول الكامنة والإحساسات السابقة أو المصاحبة لحلم ما ذات دخل عظيم في تكوينه وتشكيله .

ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن هذه الملاحظات على بساطتها تشبه التجارب العملية التي قام بها فرويد وهرث ومورى من علماء النفس المحدثين الذين اشتغلوا

(١) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٤٧ - ٥٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٨ - ٤٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٩ - ٥٠ .



بالأحلام وتحليلها . وقد أبان فرويد في جلاء أثر الميول الكامنة في تشكيل الرؤى والأحلام ، خاصة لدى الكهول والشبان . واستطاع هرث ومورى أن يبرهننا على أن الحلم غالباً ما يكون امتداداً لإحساس سابق أو نتيجة لإحساس مقارن ، فقد يحلم الإنسان بحريق في حجرته في الوقت الذى يقع فيه بصيص من الضوء على حديقته أثناء نومه ، أو بأنه يُضرب على أثر ألم في ظهره ، وقد حدث مرة أن رأى شخص أن داره تنهار به في الوقت الذى انكسرت فيه إحدى قوائم سريره . ولقد وصل الأمر بهرث أن ظن - بناء على ما سبق - أنه يمكن أن يتصرف الإنسان في أحلامه ويشكلها كما يشاء ، فتمت ربط صلة بين بعض الإحساسات وذكريات معينة استطاع في نومه استعادة هذه الذكريات بإثارة الإحساسات المتصلة بها . وقد بدأ حاول الإغريق أن يحتفظوا بأحلامهم أو بثيروها بواسطة بعض الطقوس الدينية .

ولذا كان في مقدور الخيلة أن تحدث كل هذه الصور فهى تستطيع أن تشكلها بشكل العالم الروحاني ، فيرى الناظم السموات ومن فيها ، ويشعر بما فيها من لذة وبهجة آ<sup>(١)</sup> . وفوق هذا قد تصعد الخيلة إلى هذا العالم وتتصل بالعقل الفعّال الذى تتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية والحوادث الفردية ، ولذا يكون التنبؤ . وهذا الاتصال يحدث ليلاً ونهاراً ، وبه نفس النبوة ، فهو مصدر الرؤيا الصادقة والوحى . يقول الفارابى : « إن القوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قوية كاملة جداً ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا يستخدمها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التى تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها في وقت النوم . . . . . اتصلت بالعقل الفعّال وانعكست عليها منه صور في نهاية الجمال والكمال . وقال الذى يرى ذلك إن لله عظمة جليلة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة ، لا يمكن وجود واحد منها في سائر الموجودات أصلاً . ولا يمتنع إذا بلغت قوة الإنسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعّال

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٥٠ .

الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويرأها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية . وهذا هو أكل المراتب التي تنتهى إليها القوة المتخيلة والتي يبلغها الإنسان بهذه القوة <sup>(١)</sup> .

فميزة النبي الأولى في رأى الفارابى أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعّال أثناء اليقظة وفي حال النوم ، وبهذه المخيلة يصل إلى ما يصل إليه من إدراكات وحقائق تظهر على صورة الوحي أو الرؤيا الصادقة ، وليس الوحي شيئاً آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعّال . وهناك أشخاص قويو المخيلة ، ولكنهم دون الأنبياء ، فلا يتصلون بالعقل الفعّال إلا في حال النوم ، وقد يعز عليهم أن يحربوا عما وقفوا عليه . أما العامة والدهماء فمخيلاتهم ضعيفة هزيلة لا تسمو إلى درجة الاتصال هذه لا في الليل ولا في النهار . يقول الفارابى : « ودون الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة في يقظته وبعضها في نومه ، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره ، ودون هلما من يرى جميع هذه في نومه فقط ، وهؤلاء تكون أفاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزاً وألغازاً وإبدالات وتشبيهات ، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً » <sup>(٢)</sup> . وهنا يشير الفارابى إلى جماعة الأولياء والواصلين الذين يتفوقون مع الأنبياء في بعض النواحي ويختلفون عنهم في نواح أخرى .

• • •

هذه هي نظرية النبوة التي انتهى إليها الفارابى بعد بحوثه الاجتماعية والنفسية : فالنبي والحكيم في رأيه هما الشخصان الصالحان لرياسة المدينة الفاضلة ، وكلاهما يحظى في الواقع بالاتصال بالعقل الفعّال الذى هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام المجتمع ، وكل ما بينهما من فارق أن الأول يحظى بهذا الاتصال عن طريق المخيلة والثانى عن طريق العلم والبحث والنظر . يستند الحكيم وطريق اتصاله جانباً ، فقد تعرضنا له في الفصل السابق ، ونوجه عنايتنا فيما يلى إلى بيان أصول نظرية النبوة وأثرها فيمن جاء بعد الفارابى من فلاسفة ومفكرين .

(١) المصدر نفسه ، ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .

## ٢ - أصوطلا والدوافع إليها

أثيرت مشكلة الوحي في العالم العربي منذ بدأ النبي صلى الله عليه وسلم دعوته ، فكفار قريش ما كانوا يريدون أن يقبلوا أن محمد بن عبد الله ينزل عليه وحي سماوى ، وكثيراً ما ردوا جملتهم التهامية المشهورة : هذا ابن أبى كبشة يكلم من السماء ! واستبعدوا عليه كل البعد أن يتصل بالعالم الإلهى ، وهو بشر مثلهم يأكل ويشرب ويردد إلى الحوانيت والأسواق : « وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق ، لو أنزل إلهه ملك فيكون معه نذيراً ، أو يلقى إليه كنز ، أو تكون له جنة يأكل منها » . يبدأ بمعجزاته بهزتهم وفصاحته أنحمتهم ، وهم أدلى القبول واللسن ، وزعماء البلاغة والبيان ، فأخذوا يتهمونه تارة بالسحر والشعوذة ، وأخرى بالكهانة والتنجيم ، وعزوا إليه قوى خفية لاحصر لها . ولم يكن له من جواب على هذا الدعاوى الباطلة والاتهامات القاسية إلا أن يقول : « ما أنا إلا بشر مثلكم يوحى إلى » : فهو لا يجيء بشيء من عنده ، ولا يفترى عليهم الكذب ، وإنما يبلغ رسالة الله : « بأيتها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ، والله يعصمك من الناس ، إن الله لا يهدي القوم الكافرين » .

### ( ١ ) تعاليم الإسلام فى الوحي والإلهام :

ونظرية الإسلام فى الوحي وطرائقه سهلة واضحة . فهناك ملك خاص هو جبريل عليه السلام ، قادر على التشكل بأشكال مختلفة شأن الملائكة الآخرين ، وكل وظيفته تلخص فى أنه واسطة بين الله وأنبيائه . وعنه تلقى محمد صلى الله عليه وسلم كل الأوامر الدينية ، اللهم إلا فى ليلة المعراج فقد اتصل بربه مباشرة واستمع ما فرض عليه وعلى أمته . ويجب أن نشير كذلك إلى أن الأحلام وسيلة من وسائل الكشف والإلهام ، إن النفوس الطاهرة تصعد أثناء النوم إلى عالم الملكوت ، حيث تقف على الأمور الخفية والحقائق الغامضة . وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يبدأ دعوته أحلاماً آذنت بمهمته ، وكانت

لأرواحاً لنبوتة وبشيراً برسائلته : « والرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً من أجزاء النبوة » . وفي القرآن الكريم سورة كاملة تشرح الأحلام وأثرها في التنبؤ بالغيب ، ونعني بها سورة يوسف .

لم يتردد رجال الإسلام في الصدر الأول مطلقاً في التسليم بهذه الوسائل الخاصة بالوحي والإلهام . ولم يحاول واحد منهم أن يسأل عن النبوة في سرها وأساسها ، ولا عن المعجزات في عللها وأسبابها . وآمنوا إيماناً صادقاً بكل ما جاء من عند الله دون بحث أو تعليل . وقد عنبوا منذ الفجر الأول للإسلام بالرؤيا وتعبيرها ، ووضعوا في ذلك بحوثاً مستقلة لم تلبث أن كوّنت علماً خاصاً . ولنا لنجد بين التابعين تلك الشخصية الجلييلة المعروفة بين رواة الحديث ، وهي شخصية ابن سيرين الذي كان يعد حجة في تأويل الأحلام وتفسيرها ، ولعلّ هذا في الغالب هو السرف في أن المتأخرين نسبوا إليه في هذا الباب كتباً ليست من صنعه .<sup>(١)</sup>

### ( ب ) بدء موجة الشك وإنكار النبوة في الإسلام :

بيد أن هذا التسليم الهادئ لم يطل أمد ، وهذا الإذعان الفطري لم يبق في مأمن من الشكوك والأوهام . فقد اختلط المسلمون بعناصر أجنبية مختلفة نفثت فيهم كثيراً من سمومها ، ولم تدع أصلاً من أصول دينهم إلا وضعت موضع النقد والتشكيك والتضليل ، ولا غربة فقد كانت هذه العناصر مواترة من الدين الذي ألغى أديانها ، ومن الحضارة الجديدة التي سلبتها مجدها وعزتها . لهذا تألبت في كل جموعها ، وأخذت تحارب الإسلام بشقّ الوسائل لتثأر لنفسها ودينها ، وتسترد تفسودها وسلطانها ، ولكنها عبتْ حاولت وباعتْ بالحيلة والفنيل : « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » .

فالزركية والماتوية من القرس ، وأنصارهم من زنادقة العرب ، بدءوا في القرن الثاني للهجرة ينشرون دعوة التثنية ويهدمون فكرة التوحيد التي قام عليها الإسلام . وكلنا يعلم خبر بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس الثنوين اللذين كانت لهما

بجالس خاصة تداع فيها الآراء المزدكية والمناوية<sup>(١)</sup>. والسمنية وغيرهم من براهمة الهند أدخلوا في ذلك العهد نفسه ينادون بتناسخ الأرواح ، وينكرون النبوة والأنبياء ، ولا يرون حاجة البشر إليهم . وصاحب الأغاني يقص علينا حديث جرير بن حازم الأزدي السمني ، وما كان بينه وبين عمرو بن عبيد في البصرة من حوار ونقاش<sup>(٢)</sup> . وملا اليهود كتب الحديث والتفسير بإسرائيلياتهم ، وقالوا بالرجعة والتشبيث وخلق القرآن ، كما قالوا بخلق التوراة من قبل<sup>(٣)</sup> . وأرسل آباء الكنيسة على المسلمين شواظاً من أسئلتهم واعتراضاتهم المتعلقة بمشكلة الجبر والاختيار ، فزادوها تعقيداً ، وشغلوا الناس بها فوق عرفهم ومألفهم . وذهبوا إلى إنكار أبدية عذاب النار ، فقال الجهم بن صفوان معهم إن الجنة والنار يفنيان ويفنى أهلها<sup>(٤)</sup> . واجترأ الدهرية على أن ينكروا الباري جل شأنه والعقاب والمسؤولية ، وقالوا : « إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » .

وقد سل المعتزلة وغيرهم من منكري الإسلام هؤلاء هؤلاء سيف الحججة والبرهان ، وجادلهم جدالاً قد لا نجد له نظيراً في تاريخ الأديان الأخرى . فأبلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد بلاء حسناً في معارضة بشار بن برد وصالح ابن عبد القدوس . وناظر أبو الهذيل العلاف الثنوية في البصرة وهدى بعضهم إلى الإسلام . وكان للنظام ، وهو من أحلق الجدلين في الشرق ، قدم صداقة في مناقشة الزنادقة والدهرية والديصانية . ثم جاء من بعده تلميذه الجاحظ فسار على سنته ، وبلى في هذا النضال همة طائفة ومهارة فائقة ، واستعان عليه باطلاعه الواسع وأسلوبه العذب وقلمه السيل<sup>(٥)</sup> . وفي كتاب « الانتصار » لأبي الحسين الخياط المعتزلي الذي طبع في مصر أخيراً تفاصيل كثيرة عن هذه الملاحم الكلامية والمعارك الجدلية . وكثر الحوار بين المسلمين والنصارى من جانب وبين المسلمين واليهود من جانب آخر ؟ وأخذت طائفة من الإسماعيلية على عاتقها رد شبه

(١) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ج ١ ، ص ١٥٧ .

(٢) الأغاني ، ج ٣ ، ص ٢٤ .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣٦٧ ، الشهرستاني ، الملل ، ج ١ ، ص ٨٥ - ٨٦ .

(٤) ابن حزم ، الفصل ، ج ٤ ، ص ٨٣ .

(٥) ليبرج ، الانتصار ، مقالة ، ص ٥٤ - ٥٨ .

منكرى النبوة والأنبياء وممجزاتهم . وفي اختصار كان القرن الثالث والرابع للهجرة - أو التاسع والعاشر للميلاد - ميداناً فسيحاً لجدال عنيفه شمل معظم أصول الإسلام ومبادئه .

### (٣) ابن الراوندى وإلكاوه للنبوة :

وليس هناك شك في أن التسليم بالروحى والمعزة ألزم هذه الأصول وأوجبها ، فإن منكرى النبوة ينقضون الدين من أساسه ويهدمون الحضارة الإسلامية كلها ، وعلى الرغم مما في هذه الدعوى من جرأة وفي هذا الموقف من تهجم ، فإننا نجد بين المسلمين من وقفوه . ودون أن نعرض لكل من خاضوا غمار هذا الموضوع في القرنين الثالث والرابع للهجرة نشير إلى رجلين هما أحمد بن إسحق الراوندى ، ومحمد بن زكريا الرازى الطيب .

فأما الأول فشخصية غريبة للغاية ، ولا يعرف بالبدقة تاريخ مولده ولا وفاته ، ويغلب على الظن أنه مات في آخريات القرن الثالث . وهو من أصل يهودى نشأ في راوند قرب أصبهان ، ثم سكن بغداد واتصل بالمعتزلة ، وكان من حذاقهم ، وعده المرتضى بين طبقتهم الثامنة<sup>(١)</sup> . إلا أنه لم يلبث أن خرج عليهم لأسباب لم يجلتها التاريخ بعد ، وحمل عليهم ، بل على الإسلام وتعاليمه المختلفة ، حملة عنيفة ، ولزم الملحدين واتصل بهم اتصالاً وثيقاً . ويظهر أنه أضحى دسيسة ضد المسلمين يدبر لهم المكائد؛ ويستأجر الطعن عليهم ، وينشر فيهم عناصر الزيف والإلحاد . ولم يخف أمره على بعض اليهود الخلفيين الذين حلدوا المسلمين منه ، وقالوا لهم : « ليفسد عليكم هذا كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا »<sup>(٢)</sup> . وقد كتب كتباً كثيرة كلها انتقاص للإسلام ورجاله ، منها كتاب « فضيحة المعتزلة » في الرد على كتاب « فضيلة المعتزلة » ، الذى وضعه إلهام من قبل ، وكتاب « الدافع » يعارض به القرآن ، وكتاب « الفرند » فى الطعن على النبى صلى الله عليه وسلم ، وكتاب « الزمردة » فى إنكار الرسل وإبطال رسالتهم .<sup>(٣)</sup>

(١) ابن خلكان ، طبقات الأعيان ، ج ١ ، ص ٣٨ - ٣٩ ، المرتضى : المنية والكمال ، ص ٥٣ .

(٢) معاهد التنقيص ، ج ١ ، ص ٧٦ - ٧٧ .

(٣) نيرج ، الانتصار ، ص ٣٢ - ٣٧ .

والكتاب الأخير يعيننا بوجه خاص ، فإنه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة وكيف كانت تثار في ذلك العهد . وقد بقى مجهولاً إلى زمن قريب ، ويرجع الفضل في التعريف به إلى كراوس الذى اهتمى إليه في مخطوطة من المخطوطات الإسماعيلية الموجودة في الهند . وهذه المخطوطة ليست إلا جزءاً من « المجالس ، المؤيدية » ، المنسوبة إلى المؤيد في الدين هبة الله بن أبى عمران الشيرازى ، داعى الدعاة الإسماعيلية أيام الخليفة الفاطمى المنتصر بالله<sup>(١)</sup> ، وتشتمل في جملتها على ٨٠٠ محاضرة أُلقيت في « دار العلم » بالقاهرة في منتصف القرن الخامس الهجرى ، ودرست فيها المشاكل الإسلامية على اختلافها<sup>(٢)</sup> .

وفي المجلس السابع عشر من المائة الخامسة إلى المجلس الثانى والعشرين ، يعرض المحاضر لأقوال ابن الراوندى في الطعن على النبوة ويعقب عليها بالنقض والرد . وهذه المجالس الستة هي التى نشرها كراوس وترجمها إلى الألمانية ، وعلق عليها تعليقاً ضافياً يدل على اطلاعه الواسع وبحته العميق في مجلة « الرستا الإيطالية » سنة ١٩٣٤<sup>(٣)</sup> . فهى لا تحوى كتاب « الزمردة » في مجموعه ، بل فقرات منه تولّى الإسماعيلية مناقشتها وإظهار ما فيها من خطأ ومغالطة . وقد صيغت هذه المناقشة في قالب مشوق جذاب ، وإن تكن مسجوعة سجعاً ثقيلاً أحياناً . وفيها دفاع وردود عقلية هي أثر من آثار الثقافة الإسماعيلية المترامية الأطراف ، ولا يتسع المقام لعرضها في تفصيلها ، ونكتفي بأن نستخلص منها دعاوى ابن الراوندى واعتراضاته .

قد يكون أول شيء يلحظه المطلع على هذا الحوار هو ما في ابن الراوندى من حذق ومهارة ومكر ودهاء . يقف موقفاً بعيداً عن التحيز — ولو في الظاهر على الأقل — كى يجتنب إليه كل القراء ، فهو لا يتعرض للنبوة بالنفى والإنكار فقط ، بل يناقش موضوعها مناقشة حرة طليقة يأتى فيها على أقوال المثبتين والمنكرين . وكم نأسف لأن صاحب « المجالس المؤيدية » أهمل جانب الإثبات في هذه القضية<sup>(٤)</sup> ، ولو وافانا به لاستطعنا أن نحكم في وضوح ما إذا كان واضح

P. Kraus, *Beiträge zur Islamischen Ketzergeschichte*, in *Rivista* (1934), p. 94.

(١)

Hamdani, *The Hist. of the Isma'ili D'awwat*, p. 126-139.

(٢)

Kraus, *Rivista*, 96-109, 110-120.

(٣)

*Ibid.*, p. 96.

(٤)

« كتاب الزمرّة » يكيّل بكيلين ، على أن هناك ظاهرة أخرى تؤيد أن ابن الراوندى يعمن في الدهاء والمكر ، فهو يعلن في أول بحثه أنه لا يعمل شيئاً سوى أنه يردد أقوالاً جرت على ألسنة البراهمة في ردّ النبوات <sup>(١)</sup> .

وسواء أكانت هذه الأقوال من آثار الفكر الهندي أم من اختراع ابن الراوندى ، فهي تتأخّص فيما يلي : إنكار النبوات عامة ، ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، ونقد لبعض تعاليم الإسلام وعبادته ، ثم رفض في شيء من التهمك للمعجزات في جملتها . فأما الرسل فلا حاجة إليهم لأن الله قد منح خلقه عقولاً يميزون بها الخير من الشر ويفصلون الحق عن الباطل ، وفي هدى العقل ما يغنى عن كل رسالة . يقول ابن الراوندى : « إن البراهمة يقولون قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه ، وأنه هو الذي يُعرف به الرب ونعمه ، ومن أجله صح الأمر والنهى والترغيب والترهيب . فإن كان الرسول يلتقى مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر ، فساقط عنا النظر في صحته وإجابة دعوته ؛ إذ قد غنينا بما في العقل عنه ، والإرسال على هذا الوجه خطأ . وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر ، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته <sup>(٢)</sup> .

وسيراً في هذا الطريق العقلي المزعوم يرى ابن الراوندى أن بعض تعاليم الدين مناف لمبادئ العقل ، كالصلاة والغسل والطواف ورى الجمار والسعى بين الصفا والمروة اللذين هما حجران لا ينفعان ولا يضران . على أنهما لا يختلفان عن أبى قبيس وحراء في شيء ، فلم امتازا على غيرهما ؟ وزيادة على هذا أليس الطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت <sup>(٣)</sup> ؟

والمعجزات أخيراً غير مقبولة في جملتها ولا في تفاصيلها ، ومن الجائز أن يكون روايتها ، وهم شرذمة قليلة ، قد تواطأوا على الكذب فيها . فن ذا الذى يسلم أن الحصى يسبح أو أن اللثب يتكلم <sup>(٤)</sup> ؟ ومن هم هؤلاء الملائكة الذين أنزلهم

Ibid.

(١)

Ibid., 90.

(٢)

Ibid., 99.

(٣)

Ibid., 101.

(٤)



الله يوم بدر لنصرة نبيه ؟ يظهر أنهم كانوا مفلولى الشوكة قليلى البطش ، فلمهم على كثرتهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين معهم لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلاً . وأين كانت الملازمة يوم أحد حين توارى النبي صلى الله عليه وسلم بين القتلى ولم ينصره أحد<sup>(١)</sup> ؟ وبلاغة القرآن على تسليمها ليست بالأمر الخارق للعادة ، فإنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها ، ويكون في هذه القبيلة طائفة أفصح من البقية ، ويكون في هذه الطائفة واحد هو أفصحها . وهب أن محمداً صلى الله عليه وسلم غالب العرب في فصاحتهم وغلبهم ، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون هذا اللسان وما حجته عليهم<sup>(٢)</sup> ؟

لسنا في حاجة مطلقاً لأن نرد على هذه الشبه الواهية والدعوى الباطلة ، وسيدرك القارئ بنفسه ما فيها من تضليل ومغالطة . ولا نظننا في حاجة كذلك إلى سرد الدفاع المجيد الذى دبحه يراع الإسماعيلية ضدها ، وفي مقدور كل باحث أن يرد عليها بآرائه الخاصة وأفكاره المستقلة . وكل ما نريد أن نلاحظه هو أن ابن الراوندى يردد نغمة ألفناها لدى المعتزلة من قبل ، فهو ينادى بالحسن والقبح العقائين ، ويدكرنا بذلك السؤال الذى وضعته مدرسة المعتزلة لأول مرة وهو : هل الإيمان واجب بالشرع أو بالعقل ؟ بيد أن المعتزلة المخلصين لم يستخدموا العقل هذا الاستخدام المفرط ، وبدلوا جهدهم في أن يوفقوا بينه ، وبين الدين ، وأن يردوا على شبه الزنادقة والملحدین بكل ما أوتوا من حجة بينة وبرهان قاطع . ومسألة العقل والنقل هى عقدة العقد ومشكلة المشاكل فى ذلك العهد ، وسنرى فيما يلى كيف استطاع الباحثون الآخرون حلها .

#### ( د ) أبو بكر الرازى ومخاريق الأنبياء :

أسلفنا القول عن إحدى الشخصيتين اللتين أثارنا مشكلة النبوة أثناء القرن الثالث والرابع للهجرة فى شكل حاد ، ونعنى بها ابن الراوندى . ونعرض الآن لشخصية أخرى ليست أقل خطراً ، وربما كانت أعرف لدى جمهور القراء ،

*Ibid.*, 102.

( ١ )

*Ibid.*, 105-106.

( ٢ )

وهي شخصية أبى بكر محمد بن زكريا الرازى الذى ولد سنة ٢٥٠ هـ بالرى حيث تعلم الرياضيات والفلك والأدب والكيمياء . ويظهر أنه لم يتقدم للدراسات الطبية إلا بعد أن بلغ سنّاً خاصّة ، ولكنه لم يلبث أن برّز فيها على جميع معاصريه وأحرز شهرة كبيرة . فصار ينتقل من بلط إلى بلط ، ومن مدينة إلى مدينة ، يشرف على مستشفاهها ويأخذ بيد العلاج والطب فيها . وكان في كل هذا يحنّ إلى الرى ويعود إليها من حين لآخر إلى أن توفي بها في العقد الثاني من القرن الرابع<sup>(١)</sup> .

وليس هناك شك في أن الرازى هو أكبر طبيب في الإسلام ، بل في ، القرون الوسطى على الإطلاق . فقد أحاط بكل النظريات الطبية القديمة وأدخل عليها عناصر جديدة هدته إليها تجاربه الكثيرة ، ومنح الكيمياء كذلك قسطاً كبيراً من عنايته ، ودرسها دراسة واقعية تجريبية قضت على كثير من الخرافات والأباطيل التي لصقت بها في ذلك العهد ، ولم يكن الرازى طبيباً وكيميائياً فحسب ، بل اتجه نحو الفلسفة وكتب فيها عدة بحوث . ولقد كان حريصاً كل الحرص على أن يلقب بالفيلسوف ، ولذلك لما أحس أن بعض معاصريه ينكرون عليه هذا اللقب سارع إلى الرد عليهم ، وبين في رسالة خاصة مميزات الفيلسوف العلمية والعملية محاولاً أن يطبقها على نفسه<sup>(٢)</sup> .

وهو في طبيه وفلسفته واثق بنفسه كل الوثوق وإلى درجة لا تكاد نجدها لدى كثير من مفكرى الإسلام فهو يعتقد جالينوس في بعض آرائه ، ولا يتردد في أن يرفض طائفة من النظرات الأرسطية ، ويضع نفسه في مصنف أبقرات وسقراط من الأطباء والفلاسفة السابقين<sup>(٣)</sup> . وفوق هذا لا يسلم بتلك الجملة المشهورة : « ما ترك الأول للآخر شيئاً » ، ويعتقد على العكس أن السابقين تركوا للاحقين أشياء كثيرة ، وقد استدرك هو نفسه على القدامى جزءاً من نقصهم وأصلح بعض أخطائهم ، ولا نظنه ينكر علينا إذا حاولنا اليوم أن

(١) لا يعرف بالذقة تاريخ وفاته ، فمن قائل إنه سنة ٣١١ ، وآخر سنة ٣٢٠ ، ولعل أرجح الروايات ما ذهب إليه البيروني من أنه في الخامس من شعبان سنة ٣١٣ ؛

(٢) الرازى ، السيرة الفلسفية ، نشره كرايس سنة ١٩٣٥ : 318-320. *Orientalia*, 1935, p.

(٣) البيروني ، رسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء ، ص ١٣ ، أبو حاتم الرازى ، أعلام النبوة

(in *orientalia*, 1936) ص ٤٢ .

ثبت ما في آرائه من ضعف أو خطأ . وما أشبهه على كل حال في هذا الرأي  
ببيكون بين الطبيعيين والفلاسفة المحدثين ، وليس بغريب أن يقف هذا الموقف  
أشخاص ينادون بالتجربة ويؤمنون بنظرية التقدم العلمي المستمر . فالرازي إذن  
مجدد وذو آراء مستقلة يجدر بنا أن نعرفها ، بصرف النظر عن خطئها أو صوابها ،  
شذوذها أو اعتدالها .

لم تستبق لنا الأيام ، ويا للأسف ، كثيراً من مؤلفات الرازي الطبية  
والكيميائية والفلسفية ، إلا أنا ربما كنا أعرف بطبه وكيميائه منا بفلسفته ،  
والسبب في ذلك أن الباحثين من المحدثين عنوا بالرازي الطبيب والكيميائي أكثر  
من عنايتهم بالرازي الفيلسوف . ونحن لا ننكر أن جانبه العلمي أوضح وأقوى  
من جانبه الفلسفي ، وأن ما وصل إلينا من كتبه الطبية والكيميائية يزيد نسبياً  
على مخلفاته الفلسفية . بيد أن في فلسفته جرأة وغرابة تدفع الباحث إلى دراستها  
وتفهمها . وإذا كان شذوذها وخروجها على المؤلفين هما من دواعي الإعراض  
عنها والتنفير منها ، فإنهما في الوقت نفسه من وسائل الترغيب فيها والتشويق  
إليها . ونعتقد أننا نستطيع الآن أن نكون عنها فكرة كاملة في ضوء ما نقله  
أبو حاتم الرازي والبيروني والكرماني ونصيري خسرو ، وبعض الرسائل القليلة  
التي كتبها الرازي نفسه والتي وصلت إلينا .

لئن كان الرازي قد اشتغل بالفلسفة ، إنه يفتقر عن فلاسفة الإسلام ،  
المعروفين في نواح كثيرة ، فهو يهاجم أولاً أستاذهم وزعيمهم أرسطو ، ويخرج  
على كثير من نظرياته الطبيعية والميتافيزيقية<sup>(١)</sup> . ويبالغ ثانياً على العكس منهم  
في التعلق بأهذاب الآراء المزدكية والمأنوية والمعتقدات الهندية<sup>(٢)</sup> . وينكر أخيراً  
كل الإنكار محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين . ويرى أن الفلسفة هي السبيل  
الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع ، وأن الأديان مدعاة التناقص والتطاحن والحروب  
المتتالية . وقد كتب كتابين عددهما البيروني بين الكفریات ، وهما : « مخاريق  
الأنبياء أو حيل المتنبيين » ، « نقض الأديان ، أو في النبوءات »<sup>(٣)</sup>

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٣٦ من المخطوطة .

(٢) البيروني ، رسالة ، ص ٣ - ٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .

وقد صادف الكتاب الأول نجاحاً لدى بعض الطوائف التي انتشرت فيها الزندقة والإلحاد وخاصة لدى القرامطة<sup>(١)</sup> . ويذهب الأستاذ ماسنيون إلى أن أثره امتد إلى الغرب ، وكان منبع تلك الاعتراضات التي وجهها عقايرو أوروبا إلى الدين والنبوة في عهد فردريك الثاني<sup>(٢)</sup> . وحتى اليوم لم نقف له على أثر بين المطبوعات والمخطوطات العربية . وأما الكتاب الثاني فقد وصل إلينا منه فقرات عن طريق غير مباشر في « كتاب أعلام النبوة » لأبي حاتم الرازي المتوفى سنة ٣٣٠ هجرية . وأبو حاتم هذا من أكبر دعاة الإسماعيلية الذين أبلوا بلاء حسناً في طبرستان وأذربيجان في أوائل القرن الرابع للهجرة . وقد كان معاصراً ومواطناً للرازي الطبيب ، ودارت بينهما مناقشات حادة ومتعددة حضرها بعض العلماء والرؤساء السياسيين<sup>(٣)</sup> .

وقد شاء أبو حاتم أن يدون هذه المناقشات في كتابه « أعلام النبوة » . حقاً إنه لا يصرح في هذا الكتاب باسم الرازي ويكتفي بأن يوجه نقده إلى من سماه الملحد ، غير أن هناك أدلة قاطعة على أن هذا الملحد ليس شخصاً آخر سوى الرازي . فإن حميد الدين الكرمانى المتوفى سنة ٤١٢ هـ ، وزعيم الدعاة الإسماعيليين في عصر الحاكم بأمر الله ، يصرح في كتابه « الأقوال الذهبية » بأن مناقشات في النبوة والمناسك الشرعية دارت بين الرازي والشيعة أبي حاتم بجزيرة الري أيام مرداواج وفي حضرته<sup>(٤)</sup> والكرمانى حجة في هذا الباب ، فإنه أعرف ما يكون بأخبار الإسماعيليين زملائه ، وبمواقف الرازي وآرائه التي أخذ على عاتقه أن ينقض بعضها في كتابه بـ الآنف الذكر . ولما يؤسف له أن مخطوطة « أعلام النبوة » الوحيدة ، التي وصلت إلينا ، بدون مقدمة ، ويغلب على الظن أن هذه المقدمة المفقودة كانت تشتمل على غرض الكتاب والدافع إلى تأليفه<sup>(٥)</sup> . فكتاب « أعلام النبوة » يقفنا على الاعتراضات الرئيسية التي

(١) البهائى ، الفرق بين الفرق ، ص ٢٤١ .

(٢) Massignon, K. H. R., 1920, cf. *Enjeu de l'Islam, Râz'* .

(٣) الكرمانى ، الأقوال الذهبية ، ص ٤ من مخطوطة مجموعة الحمداى .

(٤) هذه المخطوطة من مجموعة الحمداى أيضاً وقد وقفنا عليها منذ زمن ، نشر كراوس أجزاء منها

في *Orientalia* .

وجهها الرازي إلى النبوة وأثرها الاجتماعي ، وعليه نعتد هنا أولاً وبالذات :  
وهذه الاعتراضات في جملتها تقرب بعض الشيء من الاعتراضات التي  
أثارها ابن الراوندي من قبل . وكان الرجلين يرددان نغمة واحدة ويصدران  
عن أصل معين ، أو كأن تعاليم هندية وآراء مانوية اختفت وراء حملتهما . ونحن  
نعلم من جهة أخرى أن الرازي يقول بالتناسخ الذي عرفت به السُمنية من الهنود ،  
ويتشيع للمانوية الذين كانوا يندسون في غير ملل الإسلام ومبادئه ، ولا يبعد أن يكون  
قد وقف على نقد الإغريق للديانات على اختلافها . وسواء أكان الرازي متأثراً بعوامل  
أجنبية أم معبراً عن آرائه الشخصية ، فإنه يصرح بأن الأنبياء لا حق لهم في أن  
يدعوا لأنفسهم ميزة خاصة ، عقلية كانت أو روحية ، فإن الناس كلهم سواسية ،  
وعلى الله وحكمته تقضى بالألا يمتاز واحد على آخر :

أما المعجزات النبوية فهي ضرب من الأقاصيص الدينية أو اللاباقة والمهارة  
التي يراد بها التغرير والتضليل . والتعاليم الدينية متناقضة يهلم بعضها بعضاً ،  
ولا تتفق مع المبدأ القائل إن هناك حقيقة ثابتة ، ذلك لأن كل نبي يلغى  
رسالة سابقة وينادي بأن ما جاء به الحق ولا حق سواه ، والناس في حيرة من أمر  
الإمام والمأموم والتابع والمتبوع . والأديان في جملتها هي أصل الحروب التي  
وقعت فيها الإنسانية من قديم ، وعدو الفلسفة والعلم . وربما كانت مؤلفات  
القدامى أمثال أبقراط وإقليدس وأفلاطون وأرسطو أنفع من الكتب المقدسة <sup>(١)</sup> .  
يقول الرازي : « الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين  
معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم ولا يُفضل بعضهم على بعض ، فلا  
يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا . وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم  
أئمة لبعض فتصديق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ، ويضرب بعضهم بالسيف  
ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجاذبات ، وقد هلك بذلك كثير من الناس  
كما نرى » <sup>(٢)</sup> .

نظننا في غنى عن أن نشير إلى أن أقوال الرازي هذه تمثل أعنف حملة وجهت

Kraus et Pines, *Ensay. de l'Islam*, Fasc. IV. p. 1136.

(١)

(٢) أبو حاتم ، أعلام النبوة (Orientalia) ص ٣٨ .

إلى الدين والنبوة طوال القرون الوسطى . بيد أن الشيخ أبا حاتم استطاع أن يقابل هذه الحملة وجهًا لوجه ويخلطها ، وأن يهدم هذه الفتنة من أساسها . وفي كتابه « أعلام النبوة » صفحات تفيض إلهامًا وإعجازًا ، ومناقشات تسد على المكابرين والمعادنين سبل التخلّص والفرار . وحيدًا لو نشر هذا الكتاب في جملته ، فضم آية إلى آيات الإسماعيلية الكثيرة ، وأثرًا إلى آثارهم العلمية النفيسة . وأبو حاتم ممن أحسنوا الجدل والمناقشة والأخذ والرد . وكيف لا وهو دافع مهمته أن ينتصر لدعوته ، ويردّ عنها شبه الخصوم والمعارضين ؟ فهو لا يرد على الرازي بقضايا مسلمة وأدلة مشهورة ، وإنما يحمله على أن يرفض نفسه بنفسه ، ويبين له أن أقواله وآراءه متهافة ومتناقضة<sup>(١)</sup> . وهو فوق هذا لا يتكلم باسم الإسماعيلية وحدهم ، بل باسم الإسلام والعقل والإنسانية جمعاء . ذلك لأن مشكلة النبوة لا تتصل بفرقة دون فرقة ، ولا تعنى طائفة منفردة من طوائف الإسلام . وقارئ كتاب « أعلام النبوة » لا يشعر مطلقاً أنه يحمل شارة خاصة ، على عكس كتب الفرق المختلفة .

وهنا نقطة نجب أن نلفت النظر إليها ، وهي أن حملة الرازي وابن الراوندي من قبله على الأديان والنبوات أثارت الأوساط الإسلامية على اختلافها ، وحفزتها إلى الدفاع عن معتقداتها . فأبو علي الجبائي<sup>(٢)</sup> الكبير (المتوفى سنة ٣٠٣هـ) وابنه أبو هاشم<sup>(٣)</sup> (المتوفى سنة ٣٢٤هـ) المعتزليان ، وأبو الحسن الأشعري<sup>(٤)</sup> (المتوفى سنة ٣٢٤هـ) زعيم أهل السنة رأوا من واجبهم أن يردوا على ابن الراوندي ، ومحمد بن الهيثم<sup>(٥)</sup> الفلكي والرياضي (المتوفى سنة ٤٣٠هـ) أخذ على عاتقه أن ينقض رأى الرازي في الإلهيات والنبوات . إلا أن الإسماعيلية بوجه خاص قد بدلوا في هذا المضمار همة عالية ومجهوداً صادقاً ، ومعظم الردود

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٢ .

(٢) ابن الجوزي ، فرق الشيعة ، ص ٢٠ .

M. Hurten, *Die philos. Sys.*, v. 364.

Spitta, *Zur Gesch. Abu'l Hassam al-ash'ari*, p. 36.

Kraus, *Rivista*, 1934, p. 363.

(٣)

(٤)

(٥)

على منكرى النبوة إنما وصلت إلينا عن طريقهم . وليس هذا بغريب فإن الإسماعيلية في تعاليمها الدينية ومبادئها السياسية تقوم على النبوة وتعتمد عليها .

#### ( هـ ) موقف الفارابي من هذا الشك والإنكار :

في هذا الجرح المملوء بالحوار والمناقشة في موضوع النبوة الخطير نشأ الفارابي ، وكان لابد له أن يقاسم في المعركة بنصيب . لاسيما وهو معاصر لابن الراوندي والرازي معاً ، فقد ولد سنة ٢٥٩ هجرية وتوفي سنة ٣٣٩ . ويروي المؤرخون أنه كتب ردين ، أحدهما على ابن الراوندي والآخر على الرازي ، ونأسف جد الأسف لأن هذين الردين لم يصل إلينا<sup>(١)</sup> . وقد نستطيع أن نتكهن بموضوعهما في ضوء الملاحظات السابقة ، فإنه لا يتوقع أن يرد الفارابي المنطقي الفيلسوف على ابن الراوندي إلا في شيء يتصل بالمنطق والجدل اللذين أخلّ الأخير بقواعدهما ، أو في مبدأ من مبادئ الفلسفة والإلهيات التي خرج عليها<sup>(٢)</sup> .

ولابد أن يكون الفارابي ، وهو الأرسطي المخلص والمعنى بالسياسة والاجتماع ، قد أخذ على الرازي كذلك أشياء كثيرة ، في مقدمتها التهجيم على أرسطو وإنكار مهمة الرسول السياسية والاجتماعية .

على أن الفارابي لم يكتف بهذا الموقف السلبي ، وهذا الدفاع الذي إن ردّ عن النبوة بعض خصومها الحاضرين فهو لا يمنحها أسلحة تستعين بها على هجمات المستقبل . وعلى هذا أجهد نفسه في أن يقيمها على دعائم عقلية ويفسرها تفسيراً علمياً ، وبذا استطاع أن يبطل كلمة أنصار العقل الموهومين ، ويلحّض دعوى المتفلسفين الذين يزعمون أن الدين لا يمكنه التآخي مع الفلسفة ، ولا القرب منها . ومن غريب المصادفات أن هذه الدعائم الجديدة ترجع إلى أصل أرسطي . فكان الفارابي قد تمكّن في نظرية النبوة أن يصوب إلى هدفين ويحظى بغايتين ، فأسس الأديان تأسيساً عقلياً فلسفياً ، وأبان للناس أن أرسطو الذي تهجم عليه الرازي وأنكره آخرون جدير بحفظ كبير من الإجلال والتقدير :

(١) ابن أبي أصيبعة ، عيون ، ص ١١ ، ١٣٩ ، القفطي ، ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ .

(٢) ينبغي أن نلاحظ أن ابن أصيبعة يصرح بأن الفارابي كتب في الرد على ابن الراوندي في آداب الجدل ، والقفطي يمد هذا كتابين أحدهما في آداب الجدل ، والآخر في الرد على ابن الراوندي .

## (و) نظرية الأحلام عند أرسطو :

لم يكن عبثاً أن يسمى فلاسفة الإسلام أرسطو عظيم حكماء اليونان والرجل الإلهي ، وأن يرفعوه إلى منزلة لم يسم إليها واحد من الفلاسفة السابقين أو اللاحقين<sup>(١)</sup> . ذلك لأنهم وجدوا لديه حلولاً لكل مشكلة اعترضتهم ، ووقفوا في كتبه على مختلف المعلومات التي تافت إليها نفوسهم . ودائرة المعارف الأرسطية واسعة وشاملة حقاً ، بحيث يكاد يصادف الإنسان فيها كل المسائل الفلسفية مدروسة دراسة مفصلة أو مشاراً إليها على الأقل . ولا تكاد توجد مشكلة من المشاكل الحديثة إلا وفي عبارات أرسطو ما يتصل بها تصريحاً أو تلويحاً ، ويمكننا أن نقول إن هناك كتباً دمجها يراع أرسطو على أن تخدم فلاسفة الإسلام أولاً وبالذات . وحظ كتاب ما لا يقاس في الواقع فقط بمقدار ما يحوى من أفكار ، بل يرجع أيضاً إلى ما يحيط به من ظروف ومناسبات . فقد يكون ثانوياً في نظر مؤلفه ، ولكن الخلف يقدره تقديراً ، لأنه اهتدى فيه إلى أجوبة عن أسئلة العصر وحلول لمشاكل الجيل .

ومن هذا الباب تماماً رسالتان صغيرتان لأرسطو لا تذكران في شيء قطعاً ، إذا ما نسبتا إلى مجموعة مؤلفاته ، ومع هذا صادفتا نجاحاً عظيماً في الفلسفة المدرسية الإسلامية ، ونعني بهما « رسالة الأحلام » (*Traité des Rêves*) و « رسالة التنبؤ بواسطة النوم » (*La divination par le sommeil*) . ونحن لا نذكر أن هاتين الرسالتين تحتويان على ملاحظات دقيقة في علم النفس فاقت كل النتائج التي انتهت إليها المدارس القديمة ، وأن تلاميذ أرسطو وأتباعه من المشائين اليونانيين عنوا بهما عناية خاصة . خصوصاً والأحلام وتعبيرها كانت من المسائل التي شغلت العامة والمفكرين في القرنين السابقين للميلاد وفي القرون الخمسة التي تليه ، وبعبارة أخرى في ذلك العصر الذي سادت فيه العرافة والتنجيم . غير أننا نلاحظ أن الرسالتين الآنفتى الذكر أحرزتا في العالم العربي منزلة لا نظير لها ، ولا نظن أن أرسطو نفسه كان يحلم

(١) ابن رشد ، مقدمة كتاب الطبيعة ( الترجمة اللاتينية ) ، وانظر أيضاً :



بها . ويكفى لتعرف هذه المنزلة أن نشير إلى أنهما الدعامة الأولى التي قامت عليها نظرية الأحلام والنبوة الفلسفية :

لا نظننا في حاجة أن نثبت أن هاتين الرسالتين أرسطيتان ، فأسلوبهما وطريقتهما دليل واضح على ذلك ، وأرسطو يشير إليهما في بعض رسائله الأخرى الثابتة<sup>(١)</sup> ، وقد تولى زلر (Zeller) : من قبل توضيح هذه النقطة بما لا يدع زيادة لمستزيد<sup>(٢)</sup> . والذي يعيننا هنا أن نبين : هل ترجمت هاتان الرسالتان إلى العربية أم لا ؟ وهذه مسألة غامضة بعض الشيء ، وليس من السهل البت فيها برأى جازم . فإن المؤرخين ، وخاصة ابن النديم والقفطى ، حين يتحدثون عن كتب أرسطو التي ترجمت إلى العربية لا يشيرون إليهما ، وكأن ما ترجم من كتبه السيكلوجية ليس إلا « كتاب النفس » المعروف ، و « رسالة الحس والحسوس »<sup>(٣)</sup> . وكل ما يحظى به الباحث إنما هو إشارة غامضة إليهما في ثبت الكتب المنسوبة إلى بطليموس الغريب<sup>(٤)</sup> . والفارابى نفسه في رسالته المبهاة : ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، يقسم الكتب الأرسطية من حيث موضوعها إلى ثلاثة أقسام : تعليمية ، وطبيعية ، وإلهية . وبين الكتب الطبيعية لا يذكر رسالتى « الأحلام والتنبؤ بواسطة النوم » اللتين اعتاد المشاءون السابقون عدتهما فيما بينها<sup>(٥)</sup> ولكن هناك أمراً آخر له أهميته ، وهو أن الكندى في رسالته « فى كمية كتب أرسطو » يشير صراحة إلى كتاب « النوم واليقظة »<sup>(٦)</sup> ، ولا ندرى إن كان قد وقف عليه أو عرف اسمه فقط .

Aristote, *De somno*, II, 456, p. 16.

(١)

Zeller, *Die philos. der Griechen*, II, 2, p. 44-96.

(٢)

(٣) ابن النديم ، الفهرست ، طبعة القاهرة ، ص ٣٥١ - ٣٥٢ ، القفطى ، تاريخ الحكماء ، طبعة ليبزج ، ص ٤١ .

(٤) القفطى ، ص ٤٤ . يظهر أن العرب أطلقوا كتاب « الذكر والنوم » على المجموعة التي يسميها المحدثون : « Parva naturalia = الطبيعيات الصغرى » ، وتشتمل هذه المجموعة على رسالتى « الأحلام والتنبؤ بواسطة النوم » . وبطليموس الغريب شخصية مجهولة ، ويرجح أنه من مفكرى الرومان فى القرن الأول أو الثانى الميلادى ، وقد اشتغل بأرسطو ، وترجم له ، وأحصى كتبه ( القفطى ، ص ٨٩ - ٩٠ ) . (٥) الفارابى ، الثمرة المرضية ، ص ٥١ . نجد هذا التقسيم بنصه تقريباً فى « طبقات الأمم » لابن ساعد ص ٢٥ ، ولملأه أخذه عن الفارابى .

(٦) الكندى ، - « رسائل الكندى الفلسفية » ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٣٦٨ .

ومهما يكن من أمر فلما نميل إلى الاعتقاد بأن رسالتى « الأحلام والتنبؤ بواسطة النوم » إن لم تكونا ترجمتا إلى العربية رأساً ، فقد وصلنا إليهما عن طريق غير مباشر . وابن النديم يحدثنا عن كتاب « فى تعبير الرؤيا » لأرطاميدوزس نقله حنين بن إسحق إلى العربية<sup>(١)</sup> ، « لا يبعد أن يكون العرب قد استقوا منه أو من أى مصدر تاريخى آخر بحوث أرسطو المتعلقة بالأحلام وتأويلها : ذلك لأن فلاسفة الإسلام يدلون فى هذا الصدد بآراء تشبه تمام الشبه الآراء الأرسطية . فحديث الفارابى عن النوم وظواهره والأحلام وأسبابها لا يدع مجالاً للشك فى أنه متأثر بأرسطو وأخذ عنه . وقد كتب الكندي من قبل «رسالة فى ماهية النوم والرؤيا» ، وصل الأمر ببعضهم أن عدوها ترجمة لبعض الرسائل الأرسطية<sup>(٢)</sup> . وربما كان أنقطع شئ فى هذه المسألة أن نلخص آراء أرسطو ، وفيها وحدها ما يبنى لإثبات أن فلاسفة الإسلام تتلمذوا له هنا كما أخلصوا له التلمذة فى مواقف أخرى .

يلهب فيلسوف اليونان إلى أن النوم هو فقد الإحساس وأن الحلم صورة ناتجة عن الخيلة التى تعظم قوتها أثناء النوم على أثر تخلصها من أعمال اليقظة<sup>(٣)</sup> . وبيان ذلك أن الحواس تحدث فينا آثاراً تبقى بعد زوال الأشياء المحسوسة . فإذا ما جاوزنا الشمس إلى الظل قضينا لحظة ونحن لا نرى شيئاً ، لأن أثر ضوء الشمس على العينين لا يزال باقياً . وإذا ما حددنا النظر طويلاً إلى لون واحد خيل إلينا بعد مفارقتها أن الأجسام كلها ملونة بهذا اللون<sup>(٤)</sup> . وقد نصم بعد سماع قصص الرعد ، ولا نميز بين الروائح المختلفة إذا شمعنا رائحة قوية<sup>(٥)</sup> . كل ذلك يؤيد أن الإحساسات تترك فينا آثاراً واضحة . وهذه الآثار الخارجية تعطينا فكرة مقربة عن آثارها الداخلية التى تحتفظ بها الخيلة وتبرزها عند الظروف المناسبة<sup>(٦)</sup> .

(١) الفهرست ، ص ٣٥٧ . أرطاميدوزس أو أرطاميدوزس هذا كاتب يونانى من رجال القرن الثانى الميلادى ، وقد نشر كتابه أخيراً ( دمشق ١٩٦٤ ) ، ويعد كشفاً هاماً فى تاريخ الترجمة العربية ، وله ولا شك شأن فى علم تأويل الأحلام فى العالم العربى .

Hauréau, *Notices sur les manuscrits latins de la Bibliothèque nationale Paris*, 1889, (٢)

T. V, p. 201.

Aristote, *Traité des Rêves*, I, p. 9-10.

*Ibid.*, II, 4.

*Ibid.*, II, 5.

*Ibid.*, II, 11.

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

فالأحلام إذن إحساسات سابقة ، أو بعبارة أدق ، صور ذهنية لهذه الإحساسات تشكلها الخيلة بأشكال مختلفة . على أن الإحساسات العضوية أثناء النوم قد تؤثر في الأحلام كذلك ، فيحلم الإنسان بالرد مثلاً إذا صاح صاحح أو ديك بالقرب منه ، أو أنه يأكل عسلاً أو طعاماً المبدأ لأن نقطة غير محسوسة من المزاج جرت على لسانه . وقد يرى النائم أنه يحترق في اللحظة التي يقترب فيها من جسمه لمحب ضئيل<sup>(١)</sup> . وليست الإحساسات وحدها هي التي تؤثر في الأحلام ، فإن الميول والعواطف ذات دخل كبير فيها . فالحب يحلم بما يتفق وحبه ، والخائف يرى في نومه عوامل خوفه ويعمل على اتقانها<sup>(٢)</sup> . وكثيراً ما نحلم بأشياء نرغب فيها نفوسنا أو فكرنا فيها طويلاً<sup>(٣)</sup> .

هذه هي الأحلام في حقيقتها وأسبابها ، ولعل في هذه الأسباب ما يسمح لنا بتأويلها أحياناً ، وقد يستعين الأطباء على معالجة مرضاهم وتشخيص دلائلهم بسؤالهم عن بعض أحلامهم<sup>(٤)</sup> . وإذا عرفت الإحساسات والظواهر النفسية المحيطة بحلم أمكن تعبيره ، ومهارة مفسري الأحلام قائمة على أنهم يتلمسون وجوه الشبه الموجودة بين الأحلام بعضها وبعض ، والعلاقات التي بينها وبين ظروف أصحابها الخاصة<sup>(٥)</sup> . غير أن كل هذا لا يبيح لنا أن نتقبل الرأي الشائع القائل بأن الأحلام وحي من الله ، فإن العامة واللاهوت يحلمون كثيراً ، بل العصبيون والثرثرون أكثر أحلاماً من غيرهم ؛ ولا يستطيع العقل أن يسلم بأن الله خص هؤلاء أو أغلق عليهم فيضه<sup>(٦)</sup> . لا بد أن تكون هذه الأفكار الأرسطية قد وجدت السبيل إلى العالم العربي ، حيث شغل موضوع الأحلام المفكرين على اختلافهم : فأهل الحديث معتمدين على بعض الآثار ، يفرقون بين الرؤيا الصادقة وأضغاث الأحلام<sup>(٧)</sup> . وهناك أحاديث كثيرة متصلة بالأحلام وأنواعها نكتفي بأن نشير إلى بعضها . روى

Aristote, *La divination*, II, 7.

„ *Traité des Rêves*, II, 12.

„ *La divination*, II, 9.

*Ibid.*, II, 5-6.

*Ibid.*, II, 9.

*Ibid.*, I, 2-3.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ١١ ، ٤٣٤ .

ابن ماجه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : الرؤيا ثلاث : فبشرى من الله ، وحديث من النفس ، وتخويف من الشيطان ، وفي الصحيحين : « الرؤيا ثلاث : رؤيا من الله ، ورؤيا من الملك ، ورؤيا من الشيطان » : والمعتزلة يرون في الأحلام آراء مختلفة : فيرجعها بعضهم إلى الله ، ويذهب بعض آخر إلى أنها من فعل الطبائع <sup>(١)</sup> . ومنهم من يجمع بين هذين ويقول إنها على ثلاثة أنحاء : نحو يحلم الله به الإنسان في منامه من الشر ويرغبه في الخير ، ونحو من قبل الإنسان ، ثم نحو أخير من قبل حديث النفس والفكر <sup>(٢)</sup> . ويقول النظام إن الرؤيا خواطر مثل ما يخطر البصر <sup>(٣)</sup> ، وهذا التفسير على اختصاره يحمل في أثنائه بعض الأفكار الأرسطية .

### ( ز ) أثرها في نظرية النبوة الفارابية :

إلا أن رأى أرسطو في الأحلام يبدو بشكل واضح لدى الفلاسفة . وقد خلّف الكندي رسالة في « ماهية النوم والرؤيا » سبق أن أشرنا إليها . وهذه الرسالة لا تزال حتى اليوم بين مخطوطات استامبول ، ونرجو أن تنشر قريباً <sup>(٤)</sup> . وقد وقفنا عليها من طريق آخر ، فإن المستشرق الإيطالي البيزو ناجي نشر في أخريات القرن الماضي بضع رسائل للكندي مترجمة إلى اللاتينية <sup>(٥)</sup> . ومن بينها واحدة عنوانها (De somno et visione) (النوم والرؤيا) ، وأضحى من المحقق أن هذه الرسالة اللاتينية ليست إلا ترجمة للرسالة العربية المتقدمة . ونظرة إليها تكفي لإثبات أن الكندي تأثر تمام التأثر. ببحوث أرسطو السابقة المتعلقة بالنوم والرؤيا ، وقد قارن ألبينو ناجي بعض التعريفات الكندية بما يقابلها من التعريفات الأرسطية ، وأظهر في جلاء ما بينها من قرابة <sup>(٦)</sup> . وبهذا وضع هذا الفيلسوف العربي أساس

(١) المصدر نفسه ١١ ، ٣٤٣ .

(٢) المصدر نفسه ١١ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ .

(٣) المصدر نفسه ١١ ، ٤٣٣ .

(٤) سبق أن أشرنا إلى أن الدكتور أبوريده بدأ نشر هذه الرسائل في « مجلة الأزهر » ، المجلد ١٨ ،

وقد نشرت فيما بعد في استقلال عام ١٩٥٠ .

Al Kindi *Dis philosoph., Abh.*, p. 21 et suiv.

*Ibid.*, p. XXIII.

(٥)

(٦)

## نظرية الأحلام الفلسفية في الإسلام .

اعتنى الفارابي ، بعد الكندي ، نظرية أرسطر في الأحلام ، وقال معه إنها أثر من آثار الخيلة ونتيجة من نتائجها . ولا بد أن يكون قد لوحظ في التفاصيل والحزنيات تشابه واتصال أكثر من هذا بينه وبين الفيلسوف اليوناني ، فإن الفارابي يعتد بالميلول والعواطف ويثبت ما لها من أثر في تكوين الأحلام وتشكيلها ، ويرى كذلك أن للطباع والأمزجة دخلاً كبيراً فيها ، وكل تلك أفكار ردها أرسطو من قبل .

إلا أن صاحب اللوقيون يجهد نفسه دائماً في أن يبعد عن مذهبه التفسيرات الدينية والتعليقات القائمة على قوى خفية وأسرار غامضة . ونزعته الواقعية تغلب عليه في دراساته النفسية ، كما استولت عليه في بحوثه الطبيعية والأخلاقية . لهذا نراه يرفض أن يكون الرؤى وحياً من عند الله ، ولا يقبل مطلقاً التنبؤ بواسطة النوم . لأن الأحلام ليست مقصورة على طائفة دون أخرى ، وفي مقدور العامة والدهماء أن يدعوا التنبؤ بالغيب عن هذا الطريق ، وهذا ما لا يسلم به أحد .

وهنا يفارق الفارابي أستاذه ويقرر أن الإنسان يستطيع بواسطة مخيلته الاتصال بالعالم العلوي واختراق حجب الغيب والوقوف على المكنون والحق . ولكن يجلس بنا أن نعقب على هذا مسرعين بأن الفارابي وإن خالف أرسطو فإنما يخالفه في نقطة محددة ، ذلك لأن الاتصال بالعقل الفعّال عن طريق الخيلة لا يتم في رأيه إلا لطائفة ممتازة وجمع مختار . وإذا كان قد وفق لحل موضوع المنامات والرؤى فلم يبق أمامه إلا خطوة واحدة لحل مشكلة النبوة ، فإن الخيلة متى تحررت من أمثال اليقظة المختلفة استطاعت أثناء النوم أن تصعد إلى سماء النور والمعرفة . وإذن متى توفر لدى شخص خيلة ممتازة تمت له نبوءات في النهار مثل نبوءات الليل ، وأمكنته في حال اليقظة أن يتصل بالعقل الفعّال مثل اتصاله به أثناء النوم ، بل ربما كان ذلك على شكل أوضح وصورة أكمل . فالنبي في رأى الفارابي بشر منح خيلة عظيمة تمكّنه من الوقوف على الإلهامات السابوية في مختلف الظروف والأوقات .

### ٣ - ما يؤخذ على هذه النظرية

هذه هي نظرية النبوة في حقيقتها العلمية والفلسفية ، وظروفها وأسبابها الاجتماعية ، ومصادرها وأصولها التاريخية ، ونعتقد أنها الجزء الطريف والمبتكر في فلسفة الفارابي . حقاً إنها تعتمد على أساس من علم النفس الأرسطي ، إلا أنها في مظهرها الكامل أثر من آثار تصوف الفارابي ومعتقداته الدينية . فإن الاتصال بالعقل الفعال ، سواء أكان بواسطة التأمل والنظر أم بواسطة التخيل ، هو قمة التصوف الفارابي . ومن جهة أخرى يجب أن نلاحظ أن الفارابي متمشٍ هنا مع مبدئه في التوفيق بين الفلسفة والدين ، ومتأثر بتعاليم الإسلام تأثراً بأفكار أرسطو . فإن العقل الفعال الذي هو مصدر الشرائع والإلهامات السماوية في رأيه أشبه ما يكون بالملك الموكل بالوحي الذي جاءت به نظرية الإسلام : كل منهما واسطة بين العبد وربّه وصلة بين الله ونبيه ، والمشرع الأول والمهمّ والوحي الحقيقي هو الله وحده . وبهذا استطاع الفارابي أن يمجّع الوحي والإلهام دعامة فلسفية ، ويثبت لمنكريهما أنهما يتفقان مع مبادئ العقل ويكونان شعبة من شعب علم النفس .

#### (١) النبي والفيلسوف :

غير أنه قد يعترض عليه بأنه يضع النبي في منزلة دون منزلة الفيلسوف ، فإن وصول الأول عن طريق الخيلة في حين أن الثاني يدرك الحقائق الثابتة بواسطة العقل والتأمل ، وليس هناك شك في أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة . ولكن الفارابي فيما يظهر لا يأبه بهذه التفرقة ولا يعيرها أية أهمية ، وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بواسطة الفكر أم بواسطة الخيلة ، ما دام العقل الفعال مصدرها جميعاً . فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت إلينا منه ، بل بالأصل الذي أخذت عنه . والنبي والفيلسوف يرتفغان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع ، والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي ، وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل .

على أن الفارابي بعد أن فرّق في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » بين النبي والفيلسوف من ناحية الوسائل التي يصلان بها إلى المعرفة ، عاد فقرر في مكان آخر أن الأول — مثل الثاني — يمكنه أن يعرج إلى مستوى الكائنات العلوية بواسطة العقل . فلأن فيه قوة فكرية مقدسة تمكنه من الصعود إلى عالم النور حيث يتقبل الأوامر الإلهية ، فلا يصل النبي إلى الوحي عن طريق الخيلة فحسب ، بل بما فيه من قوى عقلية عظيمة . يقول الفارابي : « النبوة مختصة في روحها بقوة فلسفية تدفع لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تدفع لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الجلبة والعادات ؛ ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شيء عن انتقاش ما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل ، وذوات الملائكة التي هي الرسل ، فستبلغ مما عند الله إلى عامة الخلق »<sup>(١)</sup>.

### (ب) النبوة فطرية لا مكتسبة :

وإذا كان في مقدور النبي أن يتصل بالعقل الفعال بواسطة النظر والتأمل ، فإن النبوة تصبح ضرباً من المعرفة يصل إليها الناس على السواء . فبتأثير العقل الفعال نبحث ونفكر وندرك الحقائق العامة ، وبتفاوت أثره فينا تختلف درجاتنا ويفضل بعضنا بعضاً ، وإذا ما عظم إشرافه على واحد منا سما به إلى مرتبة الإلهام والنبوة . ولعل هذا هو الذي دفع علماء الكلام إلى أن يأخذوا على الفارابي ومن جاء بعده من فلاسفة الإسلام ميلهم إلى عد النبوة أمراً مكتسباً . مع أن أهل الحق ، فيما يصرح الشهرستاني ، يقولون : « إن النبوة ليست صفة راجعة إلى النبي ، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ، ولا استعداداً نفسياً يستحق به اتصالاً بالروحانيات ، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده »<sup>(٢)</sup>.

ونحن لا ننكر أن موازنة الفارابي بين النبي والفيلسوف تدع باب النبوة مفتوحاً للجميع ، كما أن الفلسفة ليست مقصورة على طائفة دون أخرى . إلا أنه ينبغي أن نضيف أن الفلسفة في رأيه ليست سهلة المنال بالدرجة التي تبدو لأول وهلة ، فلكل أن يتفلسف ، ولن يحظى بالفلسفة الحققة إلا أفراد قليلون . وفوق هذا

(١) الفارابي ، الثمرة المرصية ، ص ٧٢ .

(٢) الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ٤٦٢ .

فالفارابي يقرر أن النبي ينعم بمخيلة ممتازة أو قوة قدسية خاصة، ويغلب على الظن أن هذه القوة القدسية وتلك المخيلة فطريتان في رأيه لا مكتسبتان ، وإن كان لم يصرح بذلك .

ومهما يكن فنظرية أهل السنة قائمة على أن في نفس النبي ومزاجه كمالاً فطرياً استحق به النبوة ، وسما بسببه إلى الاتصال بالملائكة وقبول الوحي : والأنبياء هم صفوة الناس وخيرة الله في خلقه : « الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس » : يقول الشهرستاني : « فكما يصطفاهم من الخلق قولاً بالرسالة والنبوة ، يصطفاهم من الخلق فعلاً بكمال الفطرة ونقاء الجوهر ، وصفاء العنصر ، وطيب الأخلاق ، وكرم الأعراق . فيرفعهم مرتبة مرتبة ، حتى إذا بلغ أشده ، وبلغ أربعين سنة وكملت قوته النفسانية ونهأت لقبول الأسرار الإلهية بعث إليهم ملكاً وأنزل عليهم كتاباً » (١) .

### (ح) تعارض هذه النظرية مع ظاهر النصوص القرآنية :

وأخيراً إذا كان في الإمكان أن يتخلص الفارابي من الاعتراضين السابقين ، فهناك اعتراض ثالث تعز الإجابة عنه ، وهو أن تفسير الوحي والإلهام على النحو السيكلوجي السابق يتعارض مع كثير من النصوص الثابتة . فقد ورد أن جبريل عليه السلام كان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم في صورة بعض الأعراب ، أو أنه كانت تسمع له صلصلة كصلصلة الجرس ، إلى غير ذلك من آثار متصلة بالوحي وطرائقه . ولا نظن أن هذه الآثار غابت عن الفارابي ، إلا أنه فيما نعتقد شغل بمسألة أخرى ، وعنى بأن يثبت أولاً وبالذات أن الوحي أمر ممكن ولا يخرج على المبادئ العلمية المقررة ، وبذا أصبح اتصال الروحاني بالجهاني الذي كان يستبده الصابئة وغيرهم مقبولاً .

وينبغي أن نلاحظ أن جُلَّ جهد الفارابي في نظرية النبوة لم يكن موجهاً نحو أهل السنة الذين يؤمنون بكل ما جاء في القرآن والحديث متصلاً بالوحي وكنياته ، وإنما كان مصوباً إلى تلك الطائفة التي أذكرت النبوة من أساسها ،



ولم تحارب الإسلام فحسب بل حاربت الأديان على اختلافها . فلم ير الفارابي بدءاً من أن ينتصر لمبدأ النبوة من حيث هو ، وأن يوضحه بمعزل عن أية بيئة أو وسط خاص . وليس بعزيز عليه بعد هذا أن يتأول ما ورد من نصوص دينية تخالف آراءه أو تبعد عنها ، وقد سلك سبيل التأويل غير مرة ، فسلم بوجود اللوح والقلم مثلاً ، ولكنه فسرهما تفسيراً يتفق مع نظرياته الفلكية والميتافيزيقية<sup>(١)</sup> ونحن لا ننكر أن الاسترسال في التأويل قد يغير كثيراً من معالم الدين ، إلا أنه وسيلة لازمة لمن يحاولون التوفيق بين العقل والنقل . والحقيقة أن الفارابي وقف هنا - شأنه في نظرياته الأخرى - موقفاً وسطاً ، فأثبت النبوة إثباتاً عقلياً علمياً غاصاً الطرف عن بعض النصوص والآثار المتصلة بها . وكأنه في الوقت الذي منحها فيه أسلحة جديدة جردها من بعض ما كانت تعتمد عليه من أحاديث وأسانيد ، والموفق مضطر دائماً لأن يستخلص من الرأيين المتقابلين مذهباً جديداً يمت إلى كل واحد منهما بصلة .

\* \* \*

وفهما يكن من شيء ، فلو لم يصنع الفارابي إلا أنه أظهر في جلاء منزلة النبي السياسية والاجتماعية لكفى ، وقد استطاع بهذا أن يرد على أباطيل ابن الراوندي واعتراضات الرازي ، وفي ضوءه سار فلاسفة الإسلام الآخرون وفسروا كثيراً من التعاليم الدينية بهذه الروح وتلك النزعة . ويوضع النبوة هذا الوضع الإنساني الاجتماعي يمكن أن تحل مشكلة الرياسة الدينية والسياسية التي شغلت المسلمين منذ القرن الأول للهجرة . وفي رأي الفارابي أن النبي والإمام والملك والحاكم ، والفيلسوف الذي نادى به أفلاطون لجمهوريته ، يجب أن يقوموا بمهمة سياسية واحدة<sup>(٢)</sup> . فهم واضعو النواميس والمشرفون على النظم الاجتماعية ، مسترشدين في كل هذا بالأوامر الإلهية . ويميزتهم المشتركة أنهم يستطيعون الاتصال بالعالم الروحاني في حال اليقظة وأثناء النوم بواسطة الخيالة أو الفكر<sup>(٣)</sup> . وفي هذا التفسير ما فيه من انتصار للإسماعيلية والشيعة بوجه عام سنرى أثره فيما بعد :

(١) الفارابي ، الفرة المرضية ، ص ٧٧ .

(٢) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٤١ - ٤٤ .

(٣) الفارابي ، السياسات المدنية ، ص ٤٤ - ٥٠ .

#### ٤ - أثرها في مختلف المدارس الإسلامية

للباحثين في تاريخ الفلسفة مذاهب مختلفة ، فجماعة يرون أن واجب المؤرخ ينحصر في دراسة الأشخاص وتفصيل القول في حياتهم وبيان الظروف الخفية بهم والعوامل الداخلية والخارجية التي أثرت فيهم . ولا يعنون عناية كبيرة بأفكارهم في نشأتها وتكوينها . وارتباطها بالآراء والنظريات السابقة واللاحقة ، ، على أنهم إن تعرضوا لهذه الأفكار نظروا إليها منعزلة عما حولها ، وبدت في أيديهم وكأنها وحدة مستقلة وحلقة منفصلة عن سلسلة التفكير الإنساني . وهناك طائفة أخرى تؤمن بأن الفلسفة دائمة ، وأن الأفكار الفلسفية في مختلف العصور متصلة الحلقات مرتبط بعضها ببعض ، فيجب على الباحث أن يبين تطورها ومقدار تأثير الخلف بالسلف ، وليس بكاف أن يقال إن فيلسوفاً جاء بفكرة معينة ، بل لابد من البحث عن أمهات هذه الفكرة وأصولها القريبة والبعيدة ، وعن بناتها وبنات بناتها إن صح أنها أعقبت في الأجيال التالية . والأفكار كالأشخاص ذات تاريخ يطول ويقصر ، وحياة متنوعة الألوان والأشكال ، ففي حين يقدر لبعضها الخلود ، وفي حين يقضى على بعضها الآخر بالإهمال والنسيان .

وفي رأينا أن الدراسة التاريخية الكاملة تستلزم الجمع بين هاتين الطريقتين ، وكى تفهم الأفكار فهماً صحيحاً يجب أن تدرس في ضوء حياة أصحابها والبيئة التي تكونت فيها . ولا يمكننا أن نقدر الفلاسفة والمفكرين حق قدرهم ونزلهم المنزلة اللائقة بهم إلا إن تتبعنا أفكارهم في مختلف أدوارها وأثبتنا ما أنتجت من آثار ، وكثيراً ما أعانت الأفكار على توضيح نواح غامضة في حياة مبتكريها أو القائلين بها .

وسيراً على هذه السنة بدأنا فعرضنا نظرية النبوة كما تصورها الفارابي ، وحاولنا أن نبين الأسباب الاجتماعية والدينية التي دفعته إليها ، والمناقشات اليومية والبحوث النظرية التي ولدتها ، ثم صعدنا إلى أصولها التاريخية ووضحنا العلاقة بينها وبين بعض الآراء القديمة . وناقشناها أخيراً مبينين ما إذا كانت تتلهم مع التعاليم الإسلامية وتقصر شقة الخلاف بين الفلسفة والدين . ونرى الآن واجباً

علينا أن نبين ما لهذه النظرية من أثر فيمن جاء بعد الفارابي من فلاسفة ومفكرين ، وسنتبع تاريخها في المدارس الإسلامية على اختلافها ، محاولين أن نبين كذلك مقدار نفوذها في القرون الوسطى والتاريخ الحديث .

#### (١) اعتناق ابن سينا لها :

قد يكون أول سؤال يسأله الباحث هو : هل أخذ فلاسفة الإسلام الآخرون بهذه النظرية ؟ والجواب عن هذا أن ابن سينا أولاً اعتنقها في إخلاص ، وعرضها في صورة تشبه تمام الشبه ما قال به الفارابي ، وقد خلّف لنا رسالة عنوانها : « في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم »<sup>(١)</sup> . وفيها يفسر تفسيراً نفسياً سيكولوجياً ، ويؤول بعض النصوص الدينية تأويلاً يتفق مع نظرياته الفلسفية<sup>(٢)</sup> . ويبدأ كالفارابي فيوضح الأحلام بتوضيحاً علمياً ، فإذا ما حل مشكلتها جاوزها إلى موضوع النبوة ، وفي رأيه أن التجربة والبرهان يشهدان بأن النفس الإنسانية تستطيع الوقوف على المجهول أثناء النوم ، فليس ببعيد عليها أن تستكشفه في حال اليقظة . فأما التجربة والسباج فيقرران أن أشخاصاً كثيرين تنبؤوا بالمستقبل بواسطة أحلامهم . وأما عقلاً فنحن نسلم بأن الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلية مثبتة في العالم العلوي ومقيدة في لوح محفوظ ، فإذا استطاعت النفوس البشرية الصعود إلى هذا العالم والوقوف على هذا اللوح عرفت ما فيه وتنبأت بالغيب . وهناك أشخاص يدركون هذا أثناء النوم عن طريق مخيلتهم ، فيحلمون بأشياء كأنها حقائق ملموسة ، وآخرون عظمت نفوسهم وقويت مخيلتهم ، فأدركوا ما في عالم الغيب في حال اليقظة كما يدركونه أثناء النوم . وهؤلاء هم الأنبياء الواصلون إلى مرتبة النور والعرفان .

يقول ابن سينا : « التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حال المنام ، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في

(١) ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة ، ص ١٣ وما بعدها ، ولنا في حاجة أن نشير إلى أن في هذا العنوان ضرباً من التحريف منشؤه في الغالب عدم عناية الناشر .

(٢) M.L. Gardet a fait une étude intéressante du prophétisme chez Avicenne, dans la quelle il s'accorde avec nous sur plus d'un point (L. Gardel, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951, p. 107-171).

حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيلاً ولا ارتفاعه إمكان . أما التجربة فالتسامع وانتعارف يشهدان به ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب . ألحمته التصديق ، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج تأثم قوى التخيل والتذكر . وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات :

« تنبيه : قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي ، ثم نُبِيت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأى جزئى . ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصرى » .

« إشارة : ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل . قد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه »<sup>(١)</sup> ، فالحقائق منقوشة في العالم العلوى وكل من اتصل به أدركها ، والمهم فقط هو شرح كيفية هذا الاتصال .

وإبن سينا يوضح هذا توضيحاً يحاكى فيه الفارابى حدوث القذة بالقذة ، فيلاحظ أن بعض المرضى والمرورين يشاهدون صوراً ظاهرة حاضرة دون أن يكون لها أية صلة بإحساساتهم الخارجة . ولا بد لهذه الصور من سبب باطنى ومؤثر داخلى ، وإذا بحثنا فى قوى النفس المختلفة وجدنا أن الخيلة مصدر الصور الباطنية المختلفة<sup>(٢)</sup> . بيد أنه قد يصرفها عن عملها شواغل حسية وأخرى باطنية<sup>(٣)</sup> ، فإذا انقطعت هذه الشواغل أو قلت أثناء النوم لم يبعد أن تكون للنفس فلتات تخلص بها إلى جانب القدس فينتقش فيها نقش من الغيب . وإذا كانت النفس قوية الجواهر تسع الجوانب المتجاذبة ، وتستطيع الاستيلاء على الشواغل المختلفة ، لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز فى حال اليقظة<sup>(٤)</sup> ، وهذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلى ، وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالحجرة لشدة الذكاء كما تحصل لأولياء الله الأبرار ، والذى يقع له هذا فى جبهة

(١) ابن سينا ، الإشارات ، ص ٢٠٩ - ٢١١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٢ ، ٢٢٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١٤ .

النفس ثم يكون خبيراً رشيداً مؤكداً لنفسه ، فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء <sup>(١)</sup> . وكلما زكى المرء نفسه ، رقى في هذا الباب وزاد على مقتضى جبلته إلى أن يبلغ المبلغ الأقصى <sup>(٢)</sup> .

فالنبوة إذن فطرية لا مكتسبة ، وكل ما للكسب فيها من يد أنه يزيد النبي كمالاً على كماله ، ورفعة فوق رفعته . وإذا ما حظى شخص بالاتصال بالعالم العلوي تمت على يديه أمور خارقة للعادة من معجزات وكرامات . وهذه الأمور وإن غاب عنا سرها يمكن أن تفسر من هذا الطريق النفسى الروحاني . يقول ابن سينا : « لعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال إن عارفاً استسقى للناس فسقوا ، أو استشفى لهم فشفوا ، أو دعا عليهم فخشف بهم وزلزلوا أو هلكوا برحه آخر ، أو دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان ، أو السعير والطوفان ، أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنه طير ، أو مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح ، فتوقف ولا تتعجل ، فإن لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة ، وربما يتأقلى أن أقص بعضها عليك » <sup>(٣)</sup>

وهذه الأسباب ، في رأى ابن سينا ، ليست شيئاً آخر سوى أن النفوس السامية ، وقد تجردت عن المادة وصعدت إلى سماء الأرواح ، تستطيع التأثير في العالم الخارجى مثل نفوس الأفلاك وعقولها <sup>(٤)</sup> . وأثرها هذا خاضع في الواقع للإرادة الإلهية وفيض من العناية الربانية . فالمعجزة وإن خرجت على المألوف في ظاهرها هي أثر من آثار القوى المتصرفة في الكون . وكان ابن سينا أحس بأن هناك أشخاصاً سيهدون في طريق الفروض العقلية ويرفضون هذا التفسيرات الروحانية ، فعاد في آخر بحثه ودعاهم إلى التأني والتدبر والبحث والتمحيص قبل الإنكار والقطع بالاستحالة . وختم « إشارته » بتلك النصيحة الذهبية الغالية التي يجب أن يضعها كل باحث وكل مفكر دائماً نصب عينيه ، وهي : « إياك

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٢٠ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

أن يكون تلبسك وتبرؤك عن العامة هو أن تنبرى منكراً لكل شيء ، فلذلك طيش وعجز ، وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك ببينته . بل عليك الاعتصام بحبل التوقف ، وإن أزعجك استنكار ما يؤعاه سمعك ما دامت استحالت لم تبرهن لك . والصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ، ما لم يذك عنها قائم البرهان ، وأعلم أن في الطبيعة عجائب ، وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب <sup>(١)</sup> .

### (ب) تسليم ابن رشد بها :

درس ابن سينا نظرية النبوة في البحث الأخير من « الإشارات » ، فجاءت دقة العقد وإكليل الكتاب ، وأفاض عليها من فصيح بيانه وقوة برهانه ما منحها سلطاناً فوق سلطانها وقوة إلى جانب قوتها ، ويغلب على ظننا أن كل فلاسفة الإسلام أخذوا بها . وما يوسف له أنه لم يصل إلينا شيء عن ابن باجة وابن طفيل يوضح موقفهما لإزاءها ، إلا أن نزعتهم الصوفية ورغبتهم الأكيدة في التوفيق بين الفلسفة والدين تدفعنا إلى القول بأنهما كانا يسلمان بها ويدعوان إليها . أما ابن رشد فقد عرض لها في « تهافت التهافت » مفنداً لاعتراضات الغزالي ومدافعاً عن الفلاسفة القدامى والمحدثين . وهو يرى أن هذه النظرية وإن تكن من صنع فلاسفة الإسلام وحدهم مقبولة في جملتها ، ولا وجه للغزالي في الاعتراض عليها <sup>(٢)</sup> . وما دمننا نسلم أن الكمال الروحي لا يتم إلا باتصال العبد بربه ، فلا غرابة في أن تفسر النبوة بضرب من هذا الاتصال . غير أن هذه التفسيرات العلمية يجب أن تبقى وقفاً على الفلاسفة والعلماء ، فإن عامة الناس لا يدركون كنهها ولا يستطيعون الوقوف على حقيقتها <sup>(٣)</sup> . وجدير بنا أن نخطب الناس على قدر عقولهم ، ونقدم لكل طائفة ما يناسبها من غذاء .

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

(٢) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٢٦ وما بعدها .

(٣) ابن رشد ، مناهج الأدلة ، ص ٧٣ .

## (ح) تمشيها مع تعاليم الصوفية ومبادئ المعتزلة :

تعددت المدارس وتنوعت الفرق في العالم الإسلامي ، فمن متكلمين إلى متصوفة ، ومن شيعيين إلى سنيين ، وتحت كل شعبة من هؤلاء طوائف شتى و فرق متعددة ، ، غير أن هذه المدارس والفرق على تنوعها وتعددتها تلتقى في نقط مشتركة . وقد استطاعت الأفكار الفلسفية أن تنفذ إليها جميعاً ، ولكن بدرجات متفاوتة . ففي حين أن الشيعة - وخاصة الإسماعيلية - يتقبلون بقبول حسن كثيراً من الآراء الفلسفية ، نرى أهل السنة يقفون من هذه الآراء موقف الحذر والحيط . وعلى هذا النحو يمكننا أن نلاحظ أن المعتزلة يدنون في أغاب بحوثهم من الفلسفة في حين أن الأشاعرة يعارضونهم ويناقضونهم ، وقد سبق لنا أن بينا مقدار تأثير فلاسفة الإسلام بنظرية النبوة الفارابية ، وبحسن بنا الآن أن نبين إلى أى مدى استطاعت أن تؤثر في المدارس الإسلامية الرئيسية ، وكيف استقبلت من معارضها ومجبلدتها . ولا نفلتنا في حاجة أن نشير إلى موقف الصوفية منها ، فهي بما فيها من تصوف كفيلة بأن تنال حظوتهم ، هذا إلى أنها تضع أساساً علمياً لأرائهم ونظرياتهم . ويعيننا بوجه خاص أن نعرض لأثرها لدى المعتزلة والأشاعرة من علماء الكلام ، والإسماعيلية والباطنية من الشيعيين .

فأما المعتزلة فنحن نعلم نزعتهم العقلية ومحاولتهم تغليب العقل على النقل ، ولعل هذه النزعة هي التي دفعت البلاقلاني إلى أن يرميهم بموافقهم لإبراهيمية في نفي النبوات ، وهي تهمة لا تخلو عن غلو وتحامل<sup>(١)</sup> . والواقع أن المعتزلة لم ينكروا النبوة بحال ، بل قالوا بضرورتها ، وذهبوا تمشياً مع فكرة الصلاح والأصلح إلى أن لإرسال الرسل واجب على الله سبحانه وتعالى ، لطفاً بعباده ورأفة بهم<sup>(٢)</sup> . وقد عاش الجبائيان ، آخر شيوخ المعتزلة الكبار ، في جو فتنة إنكار النبوة الذي عاش فيه الفارابي ، وكان لابد لهما أن يعرضا لهذا الموضوع . ولاحظ أبو علي أن أهل السنة يذهبون إلى أن النبوة ابتداء من عند الله ، يصطفي لرسالته من يشاء من عباده ، دون أن يستلزم ذلك اكتساباً أو مجاهدة ، أو نظراً أو تأملاً . ويرى

(١) البلاقلاني ، التمهيد ، القاهرة ، ص ٢٩٦ ، ١٠٧ ، ١١٩ .

(٢) الفزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، أنقرة ١٩٦٢ ، ص ١٥٦ .

الفارابي أنها تقوم على أساس استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة ، فهي ضرب من الإثابة والأثر المترتب على استعداد ومجهود سابق . وقد شاء الجبائي الكبير أن يلائم بين هذين الطرفين ، فقال - كما قال عباد بن سليمان المعتزلي من قبل<sup>(١)</sup> - إن النبوة ثواب على عمل ونتيجة لمجاهدة ، واصطفاء الله لأنبيائه ، واختصاصه إياهم بالنبوة ، وهو بهذا يلتقي مع الفلاسفة<sup>(٢)</sup> ويضيف إلى ذلك ، متفقاً مع أهل السنة ، أن النبوة يجوز أيضاً أن تكون ابتداء<sup>(٣)</sup> . وقد أخذ المعتزلة المتأخرون بهذا التوفيق ، وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار الذي وضع كتاباً في « تثبيت دلائل النبوات » .

وأما الأشاعرة فقد أخذوا بما أخذ به أهل السنة من قبل ، وقرروا أن النبوة مجرد اصطفاء واختيار من الله تعالى ، يمن بها على من يشاء من عباده ، فليست صفة راجعة إلى النبي ، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ، إنما هي محض ابتداء ورحمة من الله تعالى<sup>(٤)</sup> . فهم يعارضون الفلاسفة ، وإن سرت إليهم عدوى بعض أفكارهم ، وبخاصة الغزالي والشهرستاني ، ونكتني بأن نقف قليلاً عند الغزالي الذي يعد - برغم نقده للكلام والمتكلمين - من مثبتي دعائم المذهب الأشعري . وقد أبلى الأشاعرة بلاءاً حسناً في رد شبه البراهمة ، وخاصة الباقلاني وإمام الحرمين<sup>(٥)</sup> . واستمسك الأشاعرة المتأخرون جميعاً ، أمثال النسفي والإيجي والفتازاني ، بأن النبوة اصطفاء من الله وفضل منه ، وهبة لا تكتسب .

#### (د) موقف الغزالي منها :

يرى الأشاعرة أن نظرية الفارابي في النبوة تناقض مناقضة صريحة طرق الوحي المسلم به في الكتاب والسنة . وقد كان الأشعري من معاصري الفارابي ، عاش

(١) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٤٤٨ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق .

(٤) الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ٤٦٢ ، الإيجي ، مواقف ، القسطنطينية ١٩٢٨ ، ص ٥٤٥ .

(٥) الباقلاني ، التمهيد ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ١٠٤ - ١٣١ ، إمام الحرمين ، الإرشاد ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٣٠٢ - ٣٠٧ .



في جو محنة خلق القرآن وفتنة الإلحاد الطاغية ، وبرغم نشأته الاعتزالية انتهى به الأمر أن مال إلى جانب أهل السنة ، ووقف عند النصوص وحرص على الأخذ بها . وسار أتباعه من بعده على نهجه ، كما قدمنا . والغزالي من أكبر أنصار الأشاعرة بوجه عام ، وفي النصف الأخير من القرن الخامس الهجري بوجه خاص ، ولم يغفل نظرية الفارابي في النبوة . وتحامل عليها كما تحامل على الآراء الفلسفية الأخرى ، ولكنه في تحامله لم يستطع أن يرد عليها ردا مقنعا ، أو ينقضها بشكل واضح . على أنه هو نفسه بالرغم من خصومته لها لم ينج من أثرها ، وقال براء تقترب منها كل القرب . وخصومة الأفكار تختلف إلى حد ما عن خصومة الأشخاص ، فقد تستطيع البرؤ من كل ما يتصل بخصمك المادى ، على حين يعز عليك أحيانا أن تنجو تماما من سلطان فكرة تعارضها . ذلك لأن النظريات والآراء بما فيها من قدر من الصواب يمكنها أن تؤثر في أصدقاتها وأعدائها ، بل في أشد الناس هجوماً عليها .

ولا أدل على هذا مما نلاحظ في موضوعنا هذا ، فإن الغزالي يناقش في كتابه « تهافت الفلاسفة » نظرية النبوة الفارابية ، ملاحظاً أن النبي يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى العقل الفعال ، أو قوة متخيلة ، خاصة أو أى فرض آخر من الفروض التي يفترضها الفلاسفة<sup>(١)</sup> . ثم يعود في كتابه « المنقذ من الضلال » فيقرر أن النبوة أمر مسلم به نقلا ومقبول عقلا ، ويكفي لتسليمها من الناحية العقلية أن نلاحظ أنها تشبه ظاهرة نفسية نعرف بها جميعاً ، ألا وهي الأحلام والرؤى . وهاكم عبارته بنصها : « وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه أن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم ، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحاً وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير »<sup>(٢)</sup> .

ونحن في غنى عن أن نشير إلى أن هذه العبارة تحمل في ثناياها أفكاراً فارابية واضحة ، وبصرف النظر عما في موقف الغزالي من تناقض ، فإن اعتراضه على

(١) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٦٢ .

(٢) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٣٣ .

نظرية الفارابي في النبوة لم يكن شديداً ولا قاطعاً ، ولهذا لم يتردد في أن يعتنقها في مكان آخر محاولاً دعمها على أساس من الفيض والإشراق ، ولعل هذا هو الرأي الأخير الذي اطمأنت إليه نفسه ، لاسيما والدلائل قائمة على أن « المنقذ » متأخر تأليفاً عن « التهافت » ، ومشمتمل على خلاصة بحوث الغزالي ونتيجة دراساته السابقة .

### (هـ) أخذ الإسماعيلية بها :

وإذا كانت نظرية النبوة الفارابية قد استطاعت التأثير في خصوصوها من الأشاعرة ، فهي على هذا أقدر لدى من ينتمون إليها من الإسماعيلية والباطنية ، ولنا لنلاحظ منذ أخريات القرن الرابع الهجري أن إخوان الصفا الذين لم يبق اليوم شك في أمر اتصالهم بالإسماعيلية يشيدون بذكر قوة الخيلة وبيّنون ماها من أثر في الظواهر النفسية المختلفة ، وخاصة في المنامات والأحلام والوحي والإلهام<sup>(١)</sup> .

ويلخص لنا الغزالي في رده على الباطنية معتقدهم في النبوات قائلاً إنهم يذهبون إلى « أن النبي عبارة عن شخص فاض عليه من السابق ، بواسطة المثالي ، قوة قدسية صافية ، مهيأة لأن تنتقش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزيئات ، كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الذكية في المنام ، حتى تشاهد من مجاري الأحوال في المستقبل ، إما صريحاً بعينه أو مديحاً تحت مثال يناسبه مناسبة ما فيفتقر فيه إلى التعبير . إلا أن النبي هو المستعد لذلك في اللحظة ، فلذلك يدرك الكليات العقلية عند شروق ذلك النور وضيء القوة النبوية ، كما ينطبع مثال المحسوسات في القوة الباصرة من العين عند شروق نور الشمس على سطوح الأجسام الصبيلة »<sup>(٢)</sup> . ويضيف الغزالي أن هذه الآراء كلها مأخوذة عن الفلاسفة ، وهذه ملاحظة لا تقبل الشك ولا الإنكار<sup>(٣)</sup> .

وقد تأثر الإسماعيلية بالأفكار الفلسفية في غير موضع ، إلا أن نظرية النبوة على الخصوص راقتهم إلى حد كبير وصادفت هوى في نفوسهم ، فإنها

(١) إخوان الصفا ، رسائل ، ج ٣ ، ص ٣٨٥ - ٣٩١ ، ج ٤ ، ص ١٤٩ - ١٦٤ .

(٢) الغزالي ، فضائح الباطنية ، ص ٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

لا توضح النبوة فحسب ، بل تشرح فكرة الإمامة التي قامت عليها دعوتهم ، وقد قدمنا أن الفارابي يصرح بأن الإمام والنبي والفيلسوف يرمون إلى غاية واحدة ، ويستمدون تعاليمهم من مصدر مشترك ألا وهو العقل الفعال<sup>(١)</sup> . وإذا كان بعض الإسماعيلية قد أخذ على عاتقه أن يرد على منكرى النبوة فهو في الوقت نفسه يدفع شياً يمكن أن توجه إلى الإمامة . فنظرية النبوة الفارابية أساس علمي متين بنى عليه الإسماعيليون كثيراً من تعاليمهم ، ولم يزدوا عليها شيئاً إلا أنهم تأولوا بعض النصوص التي سككت عنها الفارابي ، فقالوا مثلاً إن جبريل هو العقل الذي يفيض على الأنبياء بالمعلومات ، وإن القرآن تعبير عن المعارف التي فاضت على النبي صلى الله عليه وسلم من هذا المصدر<sup>(٢)</sup> .

## ٥ - انتقالها إلى للتفكير الفلسفي اليهودي والمسيحي

الآن وقد لخصنا في اختصار أثر نظرية النبوة في القرون الوسطى الإسلامية ، يجدر بنا أن نولي وجهنا شطر القرون الوسطى اليهودية والنصرانية لنبين : هل تمكنت هذه النظرية من النفوذ إليها . وسنكتفي من بين مفكرى اليهود بموسى بن ميمون الذي يعلن في صراحة تلميذته للفارابي وابن سينا<sup>(٣)</sup> ، ونشير بين المسيحيين إلى ألبير الأكبر فقط الذي كثيراً ما ورد اسم الفارابي في مؤلفاته اللاتينية<sup>(٤)</sup> .

### (١) استمساك ابن ميمون بها :

فأما ابن ميمون فلا نظن أن واحداً من رجال الفلسفة المدرسية - اللهم إلا ابن سينا - قد استمسك بنظرية النبوة الفارابية وعنى بها مثل عنايته ، فقد وقف عليها في الجزء الثاني من كتابه « دلالة الحائرين » نحو مائة صفحة أو

(١) ص ٧٥ ، ٧٦ ، ٩٩ .

(٢) الفزالي ، فضائح الباطنية ، ص ٩ .

(٣) إسرائيل ولغنسون ، موسى بن ميمون ، ص ٦٤ .

(٤)

يزيد ، وبذل جهده في التوفيق بينها وبين الديانة الموسوية <sup>(١)</sup> . وترجع الآراء المتعلقة بالنبوة في نظره إلى ثلاثة أقسام . فطائفة ترى أن النبي مجرد شخص اصطفاه الله من بين خلقه وكلفه بمهمة خاصة ، سواء أكان عالماً أم جاهلاً ، صغيراً أم كبيراً ، فلا يشترط فيه أى شرط مادام الله قد اختاره ، اللهم إلا أن يكون حسن السلوك سائى الأخلاق . ويرى المشاؤون - ويعنى بهم ابن ميمون فيما نعتقد الفارابى وابن سينا - أن النبوة تستلزم كمالاً في الطبيعة الإنسانية وسموا في المواهب العقلية والاستعدادات الفطرية ، فليس لكل شخص إذن أن يكون نبياً ، بل من اكتملت فيهم صفات نفسية وعقلية معينة .

والرأى الذى ينحاز إليه الفيلسوف اليهودى هو أن النبي لإنسان كامل من الناحية العقلية قد فضله الله واصطفاه على عباده الآخرين <sup>(٢)</sup> . ولا بدله من تخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال وتقفه على الأمور المستقبلية كأنما هي أشياء محسوسة ملموسة <sup>(٣)</sup> . وعلى قدر ما تعظم الخيلة ويزيد اتصافها بالعالم العلوى تسمو الإلهامات النبوية وتنوع ، ومن هنا تفاوت الأنبياء فيما بينهم بتفاوت تخيلاتهم ، واختلف ما يوحى إليهم تبعاً لذلك <sup>(٤)</sup> . فقوة الخيلة إذن ذات أثر كبير في الكشف والإلهام وشرط أناسى في كل من يرقى إلى مرتبة النبوة <sup>(٥)</sup> . وينبغى أن تتوفر لدى النبي أيضاً إلى جانب مخيلته قوى عقلية عظيمة ، لأن الخيلة لا تستطيع أن تصعد إلى درجة العقل الفعال إن لم يكن في معونها قوى فكرية ممتازة <sup>(٦)</sup> . هذه الملاحظات على اختصارها تكفى للبرهنة على أن ابن ميمون اعتنق في إخلاص نظرية الفارابى في النبوة .

## (ب) ورودها لدى ألبير الأكبر :

أما ألبير الأكبر فقد أثرت فيه الآراء الفارابية عامة من نواح كثيرة ، فهو

Maimonide, *Guide*, T. II, 259-294.

*Ibid.*, p. 298.

*Ibid.*, p. 333 et suiv.

*Ibid.*, p. 333.

*Ibid.*, p. 332.

*Ibid.*, p. 313.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

يقول بنظرية في السعادة لا تختلف كثيراً عما ذهب إليه الفارابي ، ويقرر أن الإنسان متى وصل إلى مرتبة العقل المستفاد أصبح على اتصال دائم بالعالم الروحاني ، وأضحى إلى حد ما شبيهاً بالله ، ووقف على المعارف المختلفة ، وفاز بغبطة لا نظير لها<sup>(١)</sup> . وبحال من جهة أخرى نظرية النبوة تحليلاً سيكولوجياً يتفق اتفاقاً تاماً مع ما جاء به الفارابي<sup>(٢)</sup> . كل هذا يثبت - كما لا حظ رينان من قبل - إلى أي حد نفذت اللغة العربية والنظريات الإسلامية الخطيرة إلى المدرسة الأليبرية<sup>(٣)</sup> . وسهل علينا أن نحدد على وجه التقريب المصدر الذي استقى منه ألبير نظرية النبوة الفارابية ، فإنه لا يبعد أن يكون قد قرأ عنها شيئاً فيما ترجم من كتب ابن سينا إلى اللاتينية ، أو كتاب « دلالة الحائرين » الذي أحرز منزلة عظيمة في مخلف المدارس المسيحية .

## ٦ - امتدادها إلى التاريخ الحديث

لم يقف أثر هذه النظرية عند القرون الوسطى ، بل جاوزها إلى التاريخ الحديث ، ومن بين المفكرين المحدثين في الغرب والشرق من حاولوا تفسير النبوة تفسيراً يمت إليها بصلة . ونكتفي بين الغربيين باسبينوزا الذي أشرنا من قبل إلى أنه يلتقي مع فلاسفة الإسلام في نقط كثيرة<sup>(٤)</sup> ، وبين الشرقيين بشخصيتين هما شأنهما في نهضة العالم الإسلامي الأخيرة وتقدمه العلمي والأدبي ، ونعني بهما السيد جمال الدين الأفغاني والأستاذ الإمام .

ولم يُحاول حتى اليوم - في جد - ربط آراء هذين المصلحين بنظريات مفكرى الإسلام الأول ربطاً واضحاً ، إذا ما تركنا جانباً تلك الموازنات التي عقدت بينهما ، أو التي ترى إلى إيجاد علاقة بين الأستاذ الإمام من جانب ، وابن قيم الجوزية وابن تيمية والغزالي من جانب آخر<sup>(٥)</sup> . على أنه إن صح أن آراءهما الدينية قد قورنت بنظائرها لدى الأئمة السابقين ، فإن بحوثهما العقلية لا تزال

Renan, *Averroes*, 235.

*Ibid.*

*Ibid.*

Muhammad Abdo, dans *Encyc. de l'Islam*.

(١)

(٢)

(٣)

(٤) ص ٦٧ .

(٥)

غير واضحة الصلة بنظريات فلاسفة الإسلام<sup>(١)</sup> . وخطأ أن يظن أن هذه الصلة مقطوعة أو معدومة ، فإنهما إنما نهلا أولاً من المصادر العربية ، وفي « مجلة العروة الوثقى » ما يشهد بأنهما كانا يدعوان إلى دراسة فلاسفة الإسلام وتفهم أفكارهم<sup>(٢)</sup> .

### (١) ألهمتها في فلسفة اسپينوزا :

كلنا يعلم أن الصلة بين العقل والنقل ، بين الفلسفة والدين ، شغلت الفلاسفة المحدثين ، كما كانت حجر الزاوية في فلسفة القرون الوسطى . وقد وقف اسپينوزا على هذا الموضوع كتاباً مستقلاً غير معروف من جمهور القراء ، لأن كتابه الآخر المشهور « الأخلاق » طغى عليه ، ونعني به « رسالته الدينية السياسية » التي تتم في رأينا مذهبه الفلسفي . ذلك لأنه إذا كان « كتاب الأخلاق » يوضح الحقائق العقلية ، فإن هذه « الرسالة » تشرح الحقائق النقلية . وهذان الضربان من الحقائق متميزان عند اسپينوزا ومستقلان تمام الاستقلال ، ويقابلان علمين منفصلين : الحقيقة العقلية موضوع الفلسفة ، والحقيقة النقلية موضوع علم الإلهيات .

واسبينوزا فيلسوف وعالم إلهيات في آن واحد ، فلا يستطيع أن يلقي إحدى هاتين الحقيقةين ولا أن يدججهما في الأخرى ، بل يقرر أن كل واحدة منهما ضرورية ومطلقة النفوذ في مضمارها ، والدين وإن لم يكن الحقيقة كلها حقيق في ذاته ولا غنى للمجتمع عنه<sup>(٣)</sup> . غير أن الحقيقة الدينية تعتمد رأساً على الوحي والإلهام ، فكيف يتم هذا الوحي وبأية وسيلة يستطيع الأنبياء الوصول إليه ؟ هذا هو السؤال الذي حاول اسپينوزا أن يجيب عنه . وفي رأيه أننا إذا تتبعنا الكتب المقدسة جميعها ، وجدنا أن الإلهامات للنبوة المختلفة سواء أكانت عبارات صريحة أم صوراً رمزية إنما تم بواسطة نخيلة قوية<sup>(٤)</sup> . وعلى هذا

(١) لا يفوتنا أن نشر هنا إلى بحث مستوعب عن الأستاذ الإمام وضعه أخيراً باللغة الفرنسية الدكتور

عبدان أمين وعنوانه : *Muhammad Abduh, Le Caire, 1944.*

(٢) مجلة العروة الوثقى ، المقالة الرابعة .

(٣) Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, Paris, 1912, p. 336-337.

Spinoza, *Traité théologico-politique*, p. 18.

(٤)

لا تتطلب النبوة شرطاً آخر سوى أن يكون الأنبياء ذوى مخيلة نشيطة متنبهة<sup>(١)</sup> . لا يمكننا أن نمر بهذه الآراء دون أن نفكر على الفور فى الفارابى وفى الدراسات الفلسفية الإسلامية واليهودية فى القرون الوسطى . حقاً إن المعرفة الناجمة عن الوحي والإلهام لا تساوى فى نظر اسپينوزا المعرفة العقلية ، مع أنهما عند الفارابى وابن سينا متساويتان ومتكافئتان . ولعل هذا راجع إلى أن اسپينوزا فيلسوف قبل أن يكون لاهوتياً ، وديكارى قبل أن يكون فارابياً ، ولا شك فى أن الأفكار الواضحة المتميزة هى وحدها عند ديكارت سبيل المعرفة اليقينية ، ولكن بالرغم من هذا الخلاف يتفق الفيلسوف العربى والفيلسوف اليهودى على أن قوة المخيلة شرط أساسى فى النبوة .

وهنا نتساءل : هل هذا الاتفاق مجرد مصادفة أو أخذ اسپينوزا عن الفارابى بعض آرائه فى النبوة ؟ إذا لاحظنا أن الأول درس فى عناية مؤلفات ابن ميمون ، أمكننا أن ندرك الصلة بين الأفكار الاسبينوزية ونظرية النبوة الفارابية . ونحن نلاحظ من جهة أخرى أن مذهب السببية عند الفيلسوفين متحد ، وأنهما يقبلان فكرة التنبؤ بالغيب دون أن يكون لها أى أثر فى مجرى القوانين الطبيعية . فى مقدور ذوى النفوس الممتازة أن يقفوا أثناء اليقظة أو فى حالة النوم على الأمور المستقبلة ، ويتكهنوا ببعض الحوادث التى ستحصل غداً أو بعد غد لا محالة<sup>(٢)</sup> . ونحن لا نذهب مطلقاً إلى أن اسپينوزا أخذ عن الفارابى مباشرة لأنه ما كان يعرف العربية ، ولكن ليس ببعيد أن يكون قد وقف على شئ مما ترجم من كتب فلاسفة الإسلام إلى اللاتينية ، ومن المحقق على كل حال أنه استقى بعض الأفكار الإسلامية من مصدر ثابت ، هو كتاب « دلالة الحائرين » لابن ميمون ، وفى هذا الكتاب كما قدمنا قسط وافر عن نظرية النبوة .

### ( ب ) النبوة فى رأى جمال الدين الأفغانى :

لم يخلف لنا السيد مؤلفات كثيرة نستطيع أن نقف منها على آرائه ونظارياته ، وفيما وراء « رسالته فى الرد على الدهريين » ، « وتاريخه للأفغان » لانكاد نجد

*Ibid.*, p. 24.

Brochard, *Etudes*, p. 335.

(١)

(٢)

له إلا مقالات متفرقة في « العروة الوثقى » وفي بعض الصحف والمجلات المعاصرة (١) . وكأنه اكتفى بأن يلحق أتباعه وتلاميذه تعاليمه دون أن يودعها بطون الكتب ، شأن سقراط وطائفة من المصلحين . هذا إلى أن حياة الاضطراب والرحلة والانتقال التي قضاها ما كانت تسمح له بالهدوء الكافي للبحث والتأليف .

ومهما يكن فقد أدلى في موضوع النبوة بآراء جديدة بأن نشير إليها هنا . وذلك أنه أثناء مقامه الأول في القسطنطينية سنة ١٨٧٠ ، دعى لإلقاء محاضرة في « دار الفنون » ، ويظهر أنه شاء أن يكون موضوع المحاضرة متناسبا مع المكان الذي أقيمت فيه ، لهذا تحدث عن فائدة الفنون . وفي ثنايا هذا الحديث شبه المجتمع بجسم متصل الأعضاء ، ولكل عضو وظيفة خاصة . ثم انتقل إلى أنه لأحياء للجسم بدون الروح ، وروح المجتمع هي النبوة أو الحكمة ، فالنبي والحكيم منه بمثابة الروح من البدن ، وكل ما بينهما من فارق ، هو أن النبوة منحة إلهية لا تتأهل يد الكاسب ، بل يختص الله بها من يشاء من عباده ، « والله أعلم حيث يجعل رسالته » ، في حين أن الحكمة تنال بالبحث والنظر . وفوق ذلك النبي معصوم من الخطأ والزلل ، والحكيم يجوز عليه ذلك ويقع فيه (٢) .

وأول شيء يستخلص من هذا التشبيه أن النبي عضو - وعضو هام - من أعضاء المجتمع الإنساني ، وأن النبوة وظيفة من الوظائف الضرورية لهذا المجتمع . وفي هذا ما هيأ السبيل للشيخ الإسلام حسن فهمي أن يثيرها شعراء على السيد ، لهماً بما يراه بأنه يزعم أن النبوة فن وأن النبي صانع . وقد أحدثت هذه التهمة ضجة عنيفة في صحف الشرق المختلفة ، وترتب عليها أن أرغم السيد على مفارقة استانبول سنة ١٨٧١ (٣) .

وبصرف النظر عن هذه الحملة الباطلة التي أثارها عوامل الحقد والحسد ، والتي لم يكن لها أساس من الواقع والحقيقة في شيء ، فلما نلاحظ أن السيد يلتقي مع الفارابي في نقطتين هامتين : فهو يوضح أولا مهمة النبي الاجتماعية

Goldziher, Djemâl al Din, dans *Enqye. de l'Islam*, T. I, p. 1089.

(١)

*Ibid.*, 1087; Browne, *The Persian Revolution*, p. 7.

(٢)

(٣) جوري زيدان ، مشاهير الشرق ، ج ٢ ، ص ٥٤ - ٦٦ .



والسياسية ، وهذه مسألة يعد الفارابي من أول من صورها في الإسلام بصورة علمية ، ويمكننا أن نأخذ كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » في أنه دعم لفكرة النبوة على أساس من « جمهورية » أفلاطون وعلم النفس عند أرسطو . والسيد وهو مصلح ديني وسياسي لا بد له أن يحتذى هذه الخطا ويسير على هذا النهج . ومن جهة أخرى لا يفوتنا أن نشير إلى أن النبي والحكيم يقتربان عند هذين المفكرين إلى حد كبير ، فهما روح المجتمع ومبعث الحياة والإصلاح . نعم إن السيد يفرق بينهما من ناحية الكسب والعصمة ، في حين أن الفارابي لم يوضح القول في الأول وأغفل الثانية بتاتا ، وبدا كأنه يسوى بين النبي والفيلسوف من جميع الوجوه . ولكن يجدر بنا ألا ننسى أن الفارابي كان يصعد بالحكيم إلى مستوى هو العصمة بعينها لا يمكن أن يتصور فيه الزلل ، ولهذا لم يفرق بينه وبين النبي في هذه النقطة . وفوق هذا ينبغي أن نلاحظ أنه إذا كان السيد قد جهر بهذه التفرقة فما ذاك إلا لأنه متأثر بعصره وببشئته ، وبالحملات التي وجهت من قبل إلى البحث العقلي ، إذ أنه يعود إلى موضوع الحكمة بعد سبعة قرون قضاهما المسلمون في مطاردة الفلسفة والفلاسفة ، فلم يكن في مقدوره أن يدعو للحكمة دعوة صريحة ولا أن يثبت لها حقاً في الحياة مكتملا من كل نواحيه . وكيفما كانت الفروق بينه وبين فلاسفة الإسلام السابقين فلا شك في أنه قرب المسافة بين النبي والحكيم ، وعدهما معاً مصدر تقويم وإصلاح ، وهاتان الفكرتان فارابيتان في أصلهما ، سواء أكانتا مستمدتين مباشرة من كتب الفارابي أم بالواسطة من مصدر آخر . وقد أدهم السيد في نصرة الفلاسفة والأخذ بيدها ، وساعد على إحياء دراستها في الشرق بعد أن كان الناس قد انصرفوا عنها زمناً .

### (ح) تفسير الأستاذ الإمام لها :

لم يكن الإمام في تأثره بفلاسفة الإسلام أقل وضوحاً من شيخه وصديقه السيد جمال الدين ، فقد قرأ ابن سينا واشترك بنفسه في إحياء الدراسات الفلسفية القديمة المهجورة ، وفي نشره لكتاب « البصائر النصيرية » ما يشهد بذلك . هذا إلى أنه ، وإن اشترك مع السيد في فكرة التجديد والإصلاح ، يخالفه في بعض الوسائل الموصلة إلى تحقيقها ، فبينما السيد مجدد طموح يريد الوصول سريعاً

وعن طريق السياسة ، إذا بالأستاذ الإمام يعتقد أن طبيعة الأشياء تأبى الطفرة ، وأن الإصلاح يستلزم خطوات رزينة ، وتدرجاً معقولاً ، ودعائم ثابتة من الأخلاق والدين .

لهذا اتجه أولاً نحو التعاليم الدينية ، محاولاً أن يصوغها في القالب الذي يتفق وروح العصر ، وأن يصعد بها إلى ما كان عليه السلف الأول<sup>(١)</sup> . فقد كان على يقين مما لحق الإسلام من أفكار فاسدة صورتها بصورة معيبة ، ووقفت حجر عثرة في سبيل نهوض المسامحين وتقدمهم . ولم يربداً من محاربة هذه الأباطيل والترهات والقضاء على البدع والخرافات ، والأخذ بيد التفكير الحر الطليق تحت راية الدين الصحيح ؛ وأثره في هذه الناحية أوضح من أن ينوه به . وفي رأيه أن العلم والدين لا يختلفان مطلقاً ، بل يجب أن يتضافرا على غاية واحدة هي تهذيب الإنسانية وترقيتها وإسعادها<sup>(٢)</sup> . فالدين يحول دون الإنسان والزيف الذي يقود إليه عقل جامع ، والعلم يوضح الأصول الدينية ويبين أنها لا تتنافى مع المبادئ العقلية . ولن نستطيع الإدلاء هنا بكل أفكار الأستاذ الإمام الدينية ، ونكتفي بأن نلخص رأيه في النبوة ، كى تتبين وجوه الشبه بينه وبين ما قال به فلاسفة الإسلام السابقون .

يقف الأستاذ الإمام على هذا الموضوع ثلث « رسالة التوحيد » المشهورة أو يزيد ، وفيها يتحدث عن الرسالة العامة وحاجة البشر إلى الرسل ، وإمكان الوحي ووقوعه ، ووظيفة الرسل ، ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم . ويصرح بأن الإنسان مدنى بطبعه محتاج إلى الخالطة والمعاشرة ، وعلى كل فرد من أفراد المجتمع واجب يؤديه ، وحق يطالب به<sup>(٣)</sup> . بيد أن الأفراد قد يخلطون الحقوق بالواجبات ، ويتهاونون فيما كلفوا به مسرفين كل الإسراف فيما يدعونه لأنفسهم من حقوق ، فتعم الفوضى ويتشر الفساد . ويصبح المجتمع في حاجة ماسة إلى قيام بعض أفراد هداة ومرشدين ، يبينون للناس النافع والضار ، ويميزون لهم الخير من الشر ، ويعلمونهم ما شاء الله أن يصلح به معاشهم ومعادهم ، وما

أراد أن يقفهم عليه من شؤون ذاته وكال صفاته ؛ وهؤلاء هم الأنبياء والمرسلون صلوات الله عليهم <sup>(١)</sup> . فبعثتهم من متممات كون الإنسان ، ومن أهم حاجة في بقاءه ، ومنزلتها من النوع الإنساني منزلة العقل من الشخص ؛ منحة أتمها الله لكيلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل <sup>(٢)</sup> .

وليس غريباً أن يختص الله بعض خلقه بالوحي والإلهام ، فقد سميت نفوسهم وأصبحوا أهلاً للفيض الإلهي والكشف الرباني ، وبديهي أن درجات العقول متفاوتة يعلم بعضها بعضاً ، ولا يدرك الأدنى منها الأعلى إلا على وجه الإجمال . وليس هذا التفاوت نتيجة الاختلاف في التعليم فحسب ، بل كثيراً ما كان أثراً من آثار الاختلاف في الفطرة التي تخضع لقوانين الكسب والاختيار . ولا يزال المرء يرقى في الكمال حتى يبدو البعيد له قريباً ، وتفتح أمامه حجب الغيب <sup>(٣)</sup> . يقول الأستاذ الإمام : « فإذا سلّم - ولا محيص من التسليم - بما أسلفنا من المقدمات ، فمن ضعف العقل والنكول عن النتيجة اللازمة لمقدماتها عند الوصول إليها ، ألا يسلم بأن من النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر بأصل الفطرة ما تستعد به ، من محض الفيض الإلهي ، لأن تتصل بالآفاق الأعلى وتنتهي من الإنسانية إلى الدروة العليا ، وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقله أو تحسسه بعضا الدليل والبرهان ، وتلتق عن العلم الحكيم ما يعلم ووضوحاً على ما يتلقاه أحدنا عن أساتذة التعاليم <sup>(٤)</sup> » .

لأنظننا في حاجة أن نشير إلى أن كثيراً من هذه المعاني التي يرددها الأستاذ الإمام قال بها السيد جمال الدين : فمهمة النبي في رأيها أخلاقية اجتماعية ، ووظيفته تنحصر في تربية الشعوب والسير بها نحو الطريق القويم ، وإن كان السيد قد اعتبر النبي روح المجتمع الإنساني فالأستاذ الإمام عده عقله . ولا نظننا مغالين إذا قلنا إن الإمام يعود بنا إلى عهد الفارابي وابن سينا اللذين كانا يفسران النبوة تفسيراً علمياً سيكولوجياً . وهو يميل دائماً كما قدمنا إلى أن يرجع التعاليم

(١) المصدر نفسه ، ص ٨٢ - ٨٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٨٦ .

الإسلامية إلى الحال الزاهرة التي كان عليها السلف الأول . وفي كثير من آرائه ما يقربه من هذين الفيلسوفين ، وما يدفعنا لأن ندرس العلاقة بينه وبينهما في شكل أكمل وعلى صورة أوضح . فهو يقرر مثلهم أن التعاليم والأوامر الدينية يراد بها الشعوب وعامة الناس ، في حين أن الفلسفة إن صلحت غذاء لطائفة معينة فليس في مقدور الجميع استساغتها . ويقول بالأسباب الطبيعية التي أنكرها أهل السنة ملاحظاً كما لاحظ فلاسفة الإسلام من قبل ، أنها لا تتنافى مع قدرة الله واختياره في شيء . وفي اختصار يتفق الإمام مع الفارابي في محاولته التوفيق بين العقل والنقل ، بين العلم والدين ، وهذه المحاولة تدور حول نقط تكاد تكون محدودة ، وفي هذا ما يقربه إليهم وربطه بهم .

\* \* \*

تتبعنا نظرية النبوة منذ نشأتها ، أعنى في القرن العاشر الميلادي ، إلى أن وصلنا بها إلى أوائل القرن العشرين ؛ ونأمل أن نكون قد وفقنا لبيان أثرها في الشرق والغرب ، في التاريخ المتوسط والحديث . وفي هذا ما يحفز إلى إحياء الدراسات الفلسفية الإسلامية ، فقد بدت وثيقة الصلة بمدارس مختلفة وعهود متتالية ، وفي بحوث القرون الوسطى — كما لاحظ ليبنتز — در نفيسة ، لا يصح إغفالها . على أن نهضتنا العقلية والفكرية لا يمكن أن تؤسس على أساس صالح إلا أن ربط فيها الحاضر بالماضي ، واتصلت حلقات التفكير الإسلامي بعضها ببعض ، ولنا فيما صنعه الأستاذ الإمام أسوة حسنة .

## الفصل الرابع

### النفس وخلودها عند ابن سينا

النفس سر الله في خلقه وآيته في عباده ، ولغز الإنسانية الذي لم يحل بعد ، وقد لا يحل يوماً ما . هي مصدر المعارف المختلفة والمعلومات التي لا حصر لها ، ولكنها لم تسم بعد إلى أن تعرف حقيقة ما معرفة صادقة يقينية ؛ وهي أيضاً منبع الأفكار الواضحة الجلية ، إلا أن فكرتها عن ذاتها مشوبة بقدر كبير من الغموض والإبهام . ومع هذا فالإنسان منذ نشأته تَوَّاق إلى معرفها جاداً في تفهمها ، ولا يزال حتى اليوم يبذل قصارى جهده في إدراك كنهها والوقوف على أمرها . وبوده أن يعرف في دقة ما هيها ، ويدرك الصلة بينها وبين الجسم ، ويتبين مصيرها ومآلها .

وكيف لا وهو طُلعة يحب أن يعرف كل شيء ، وهو في معرفة الأشياء المجهولة والأمور الخفية أرغب . وإذا كان قد خطا خطوات فسيحة في سبيل فهم الطبيعة وتوضيح آياتها ، فنفسه التي بين جنبيه أولى بالبحث والتوضيح . هذا إلى أنه ملق بطبعه لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن إخوانه وذويه ، ومعرفة نفسه كثيراً ما تعينه على تفهم بنى جنسه . وكم بذل الأخلاقيون والمربون من جهد في البحث عن الميول والاستعدادات الفطرية التي يقوم عليها التهذيب والتثقيف ، والتي تصلح أساساً للتعليم والتربية ، والأديان والشرائع تخاطب النفوس قبل أن تخاطب الأبدان ، وتتجه إلى الأرواح أكثر مما تتجه إلى الأجسام : والثواب والعقاب والمسئولية الأخلاقية والدينية بوجه عام تدعو إلى التفكير في الروح وخلودها ومآلها بعد مفارقة البدن . ففي أحوال الإنسان الفردية وظروفه الاجتماعية ، وفي بحوثه العلمية ، وتعاليمه الدينية ، ما يدفعه إلى كشف ذلك السر الذي أودعه الله فيه ، والذي آمن به الناس دون أن يروه .

## ١ - موضوع النفس في العالم الإسلامي

لهذا لم يكن غريباً أن يشغل موضوع النفس الباحثين والمفكرين في مختلف العصور ، وليس ثمة فيلسوف إلا أدلى فيه برأى وتعرض له بشيء من التحليل ، وربما كان في تاريخه ما يلخص تاريخ الفلسفة بأسرها . والإسلام الذي جاء ليوقظ النفوس من سباتها ما كان ليحط من شأنها أو يغض النظر عنها ، والذي دعا إلى تهذيب الأرواح وتطهيرها ما كان ليتجاهلها أو ينكرها ؛ وهو في اختصار دين وعقيدة قبل أن يكون حضارة ومدنية . لذلك خاطب النفوس منذ الدعوة الأولى ، ووجه النظر إليها ، وما إن انتقلت إليه تعاليم الحضارات السابقة من مصرية ويونانية وفارسية وهندية ، حتى أخذ مفكره يتوسعون في دراسة النفس ، ويبحثون عن أحوالها وخصائصها ، وأثاروا بوجه خاص حول خلودها وتناسخها ألواناً من الجدل والنقاش .

### (١) الكتاب والسنة :

إذا رجعنا إلى هذين المصدرين الأولين ، وجدناهما يعرضان لموضوع النفس غير مرة ، ويتحدثان عنه في عدة مناسبات . فيشير القرآن مثلاً إلى أن الروح<sup>(١)</sup> مبعث الحياة ، وأنها مستمدة من الله ، « إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » ؛ وأنها سر الله في خلقه ، فلا يدهش البشر وهم محبودو العلم إذا لم يقفوا على كنهها وحقيقتها ، « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم

(١) يكاد يكون استعمال كلمة « روح » في الجاهلية مقصوراً على مدلولها اللفظي ، وهو ريح ورائحة ، فلم يكن يفهم منها معنى النفس . وأول ما يلحظ هذا المعنى في القرآن والحديث ، فاستعمل لفظ الروح فيما بمعنى النفس ، وبالعكس ، وإن كان القرآن يريد بالروح أحياناً الجن والملائكة ، ثم سارت الكلمتان بعد هذا تقربان أو تبعدان . ومن هنا نشأ النقاش بين مفكري الإسلام في مدلولها هل هو متحد أو مختلف ، ونحن نطلقهما هنا بوجه عام إطلاقاً مشتركاً . وقد وضع مكينولد الماني المختلفة التي تواردت عليهما في بحث مستفيض ، لخص تلخيصاً وإلياً في الفصل المعقود لكلمة « نفس » بدائرة المعارف الإسلامية ، انظر :

Macdonald, The Development of the idea of spirit, in *Acta Orientalia*, 1931, p. 307-351;

*Encyc. de l'Islam*, „Nafâ“.

إلا قليلاً . ويحذر من شهوات النفس وأهوائها ، مشيداً بالنفس اللوامة التي ترتدع عن الرذائل وتأبأها ، « لا أقسم بيوم القيامة ، ولا أقسم بالنفس اللوامة » . ويؤذن بأن النفوس درجات ، أسماها مرتبة النفس المطمئنة التي خاطبها قائلاً : « يأتيتها النفس المطمئنة ، ارجعي إلى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » . ويقرر أن للنفوس جميعاً مردها إلى الله ، « الله يتقرب الأنفس حين موتها ، والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي قضى عليها الموت ، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى » .

وفي السنة ، على الرغم من تحفظها في توضيح حقيقة النفس ، أحاديث تشير إلى الأصل الذي صدرت عنه الأرواح ، وأن وجودها سابق على وجود البدن : « الأرواح جنود مجندة ، فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف » . وأخرى تعرض لمصيرها بعد الموت فتبين موقتها من سؤال الملكين وما تحس به في القبر من نعيم مقيم أو عذاب دائم ، وتصور تزاور أرواح الموتى فيما بينها ، ومدى استئناسها بمن يزورها من الأحياء : « ما من أحد يزور قبر أخيه ويجلس عنده إلا استأنس به وردّ عليه حتى يقوم <sup>(١)</sup> » . وثالثة تقسح للأحلام مجالاً ، وتميز بين الرؤيا الصادقة والكاذبة : « كان صلى الله عليه وسلم لا يرى رؤيا إلا جاءت كفلق الصبح » ، « الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة » ، « من رأى فقد رآني حقاً <sup>(٢)</sup> » .

وإذا كانت هذه الآيات والأحاديث قد أخذت على ظاهرها في الصدر الأول ، فإنها لم تلبث أن فتحت بعد ذلك باب مناقشة وبحث طويل ، خصوصاً يوم أن نقلت إلى الإسلام تعاليم الأمم الأخرى . على أنها في وضعها هذا كانت أساساً لدراسات إسلامية مستفيضة حول الأحلام وتعبيرها ، أو بعض السمعيات من بيان أصل الروح وسبقها على الجسد ، وعودتها إليه بعد الموت ، وسؤال الملكين ، وعذاب القبر <sup>(٣)</sup> . والسمعيات من أوسع أبواب علم الكلام تأثراً بالإنكار الأجنبية ،

(١) ابن قيم الجوزية ، كتاب الروح ، حيدرآباد ، ص ٩ - ٦٢ .

(٢) صحيح البخاري ، باب « تمير الرؤيا والأحلام » .

(٣) يعد كتاب ابن قيم الجوزية الألف الذكر صورة مستوعبة من صور هذه السمعيات .

وخاصة بالإسرائيليات والنصرانيات ، والخيال والوضع فيها مجال فسيح ، إرضاء للجماهير أورغبة في التهويل والتحذير .

### ( ب ) المصادر الأجنبية :

أشرنا من قبل إلى أن موضوع النفس شغل الباحثين على اختلافهم ، وعنى به الإنسان منذ نشأته . والفكر الشرق القديم يدور في جزئه الأعظم حول النفس في أصلها ومعادها ووسائل تهذيبها وتطهيرها . فقدماء المصريين شديداً الاعتقاد بالعالم الآخر ، وفي « كتاب الموتى » ما يشهد بأنهم كانوا يؤمنون إيماناً جازماً بالخلود . وكان الإسرائيليون يقولون إن الإنسان مركب من نفس وجسم ، وأن الجسم يعود إلى التراب ، والنفس ترجع إلى الله لثواب أو عقاب . ودين زرادشت ، الذي يعد أشهر مظهر للتفكير الفارسي قبل الميلاد ، إنما يصور العالم على أنه مجموعة أرواح بعضها خيرة والأخرى شريرة ، وهي في نضال مستمر إلى أن يقدر في آخر الأزمان لروح الخير الانتصار والغلبة . وحكمة البراهمة تلتخص في تجدد النفس وتخلصها من البدن ، لكي تفي في براهما وهو « الحقيقة بالذات » ، ومن لم يصل إلى هذا التجرد بقيت نفسه حائرة تنتقل من بدن إلى بدن ، في رحلة لا تنقطع « وتناسخ أو تقمص » لاحد له .

ولا نزاع في أن كثيراً من هذه الأفكار قد انتقلت إلى العالم الإسلامي بحكم الحوار والمخالطة . ودون أن نعرض للتعاليم اليهودية والنصرانية التي سرت إلى العرب قبل الإسلام وتأكدت بعده ، ولا للمخلفات المصرية القديمة التي كانت قد تلاشت يوم أن أخذ الإسلام ينشر دعوته في الديار المصرية ، نشير فقط إلى بعض الآراء الفارسية والهندية . فقد كان للديانة الزرادشتية والمناوية صلة واضحة بالعالم الإسلامي ، ولجانبها الروحي دخل في تفكير المساميين وآرائهم ، وكيف لا وقد اعتنق الإسلام كثير من الفرس ، ومن الزرادشتيين بوجه خاص ، فكان طبيعياً أن يحمل هؤلاء معهم مذاهبهم وتعاليمهم . ولم لا نذهب إلى أن هناك علاقة بين ما كان يجري على لسان المسلمين من نقاش حول تحليق الروح على البدن بعد الموت ، وخلاف على الحشر هل هو بالأرواح أو بالأجساد ، وبين ما دار قبل لدى المناويين والمزديكيين من جدل في هذا الموضوع ؟



أما الثقافة الهندية فقد اتصل بها المسلمون بواسطة الفرس ، في أو مباشرة عن طريق التجارة والفتح . وقد بدءوا غزو الهند في أخريات القرن الأول الهجري ، وتوسعوا في ذلك في أوائل القرن الثاني ، والثقافة الهندية في نظرهم منزلة ممتازة على كثير من الثقافات القديمة ، فكانوا يعتدون برياضيات الهنود ، وصناعاتهم العجيبة ، وحكمتهم المقدسة<sup>(١)</sup> ، ولأنفس في حكمة الهند مقام معلوم ، وإذا ما ذكرت ذكر أصلها ومنشؤها ، ومصيرها وآلها ، وطهرها وتجودها ، أو تناسخها وتقمصها . والتناسخ بوجه خاص أهم آرائهم النفسية ، ودعامة من دعائم عقيدتهم الدينية ، يرتبط بفكرة الثواب والعقاب والجنة والنار ، وقد يما قال البيروني بحق : « كما أن الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين ، والتثليث علامة النصرانية ، والإسبات علامة اليهودية ، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية ، فمن لم ينتحلها لم يك منها ، ولم يعد من جعلتها<sup>(٢)</sup> » .

ولسنا هنا بصدد أن نبين ما إذا كانت نظرية التناسخ التي قال بها فيثاغورس مبتكرة أو ترجع إلى أصل هندي ، وهي وإن كانت قد عرفت في العالم الإسلامي لم تؤثر فيه تأثير نظرية التناسخ الهندية ، وقد عرف المسلمون هذه الأخيرة رأساً أو عن طريق الفرس ، وكان لها صدى في مدارسهم وبين بعض مفكرهم : فأخذ بها السبئية أتباع عبد الله بن سبأ ، والخائطية أصحاب عبد الله بن حائط الذي انفصل عن النظام ، والنصيرية إحدى الفرق الشيعية المشهورة ، وتعصب لها أبو مسلم الخراساني ومحمد بن زكريا الرازي الطبيب . وفي رأى هؤلاء جميعاً أن الأرواح تنتقل من جسد إلى جسد ، وإن لم يكن من نوع الأجساد التي فارقتها ، ويعتقد النصيرية أن من لم يؤمن بعلى يعود إلى الدنيا بعد موته جملاً أو بطلاً أو حماراً أو كلباً ، وبمثل هذا يقول عوام الدروز<sup>(٣)</sup> .

(١) الجاحظ ، رسائل ، ص ٧٣ ؛ المسعودي ، مروج الذهب ، ج ١ ، ص ٣٥ وما بعدها ؛

الشفطى ، ص ٢٧

(٢) البيروني ، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة ، ص ٢٤ ، والبيروني هنا شأنه ، فقد سافر إلى الهند في القرن الرابع الهجري ، وعاش بين أهل زمتا ، وتعلم السنسكريتية لغة البلاد الأصلية ، فهو إنما يحكم عن خبرة وينقل عن رؤية .

(٣) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ج ١ ، ص ٢٣٦ ، ٢٤٢ .

ولقد تناول اليونانيون أيضاً النفس بالدرس والبحث ، وكانت لهم فيها آراء ونظريات مختلفة ، فمنهم الماديون الذين اعتبروا النفس مجرد جسم لا ميزة له ولا اختصاص ، والروحيون الذين ألهوها وأبعدوها عن عالم المادة ، ورأوا فيها قوة إلهية روحية تهبط إلى البدن من العالم العلوى ، ومنهم من وقف موقفاً وسطاً ، فجعلها مزاجاً بين الجسم والروح ، أو بخاراً حاراً كما قال الرواقيون ، أو صورة للجسم كما ارتأى ذلك أرسطو وأتباعه . وقد درس كبار فلاسفة اليونان طائفة من الظواهر النفسية ، وفرقوا بين الإحساس والتعقل ، ووضعوا في ذلك كتباً عديدة كان لها أثرها في العالم الإسلامى .

ومن أهم هذه الكتب « فيدون » و « طيماوس » لأفلاطون ، و « كتاب النفس » و « الطبيعيات الصغرى » لأرسطو ، و « الحسن والحسوس » لثاوفرسطس ، و « كتاب النفس » للإسكندر الأفروديسى ، وبعض الشروح والتعليقات على كتب أرسطو ، وخاصة « كتاب النفس » ، لثامسطيوس وسمبليقوس من رجال مدرسة الإسكندرية ، والكتب الطبية وفي مقدمتها ما ألفه أبقرات وجالينوس . وهناك كتابان آخران من أصل أفلوطينى ، وهما « أثولوجيا أرسطوطاليس » أو « كتاب الربوبية » ، و « كتاب الخير الخفى » ، وهما شأنهما في دراسات المسلمين النفسية . وقد عرف العرب هذه الكتب عامة مباشرة أو بالواسطة ، وأفادوا منها كثيراً في بحوثهم السيكولوجية ، وتأثروا بها تأثراً واضحاً .

### ( ٣ ) المتكلمون والتصوف :

لم تكن هذه الأفكار تنتقل إلى العالم الإسلامى ، مضافة إلى ما ورد في الكتاب والسنة ، حتى أخذ المسلمون يتوسعون في بحث موضوع النفس . وعلى الرغم من أن في تعاليم القرآن مالا يشجع على هذا البحث ، وأن بعض الفقهاء وعلى رأسهم مالك والشافعى حرّموه ، فإننا نجد ملاحظات شتى تدور حوله لدى الفرق الشيعية والسنية ومختلف المدارس الكلامية والتصوفية<sup>(١)</sup> . ففرقة تتكلم عن هبوط النفس ، وأخرى عن روحيتها ، وثالثة تفضل العقل عليها ، ورابعة تعتق

التناسخ مبنية كـيفيته وغايته <sup>(١)</sup> . فالإسـماعيلـية والقـرامـطة مثـلا أطـالوا الحـديث عن هـبوط النـفس ، متأثـرين في الغـالب بـما ورد في « أثـولوجـيا أرسـطوطالـيس » : وقد سـبق لنا أن بـينا أنه اعـتـنق فـكرة التـناسـخ في الإسلام عـدة فـرق ، من سـبئية وجائـطية ونـصيرية <sup>(٢)</sup> .

غـير أن المـتـكـلمـين والمـتـصـوفة يـعـتـبرون أول من عـرض لمـوضـوع النـفس في شـيء من البـسط والتـفـصـيل ، وكان لـهم فيـه آراء لا تـخلو من غـرابة وتـناقـض . فحـاولوا أن يفسـروا حـقيـقة النـفـوس ويبيـنوا أنـواعها ، وأن يـشـتبوا حدـوثها وخـلقها قـبل أن تـجـل بالبدن ، ويـبرهـنوا على خـلوـدها وبـقائـها بعـد مفارـقة الجـسم ؛ وربـما كان البـحث في طـبيعـتها وخـلوـدها من أوضـح الأـشـياء لـديـهم ، ومن الغـريب أن مـتـكـلمي الإسلام اختلفوا في طـبيعـة النـفس اختلفاً شـبـهاً بـذلك الـذي أشرنا إلـيه من قـبل عـند فـلاسـفة الـيونان ، فـتـزع بعضهم إلى المـادـية المـفـرطة . وآخـرون إلى الرـوحـية الخـالصـة ، وتـوسـط فـريق ثـالث بـين المـادـية والرـوحـية .

ومن المـاديين من أنـكر النـفس جـمـلة ، أو قال إنـها جـسم أو عـرض لجـسم . وكان طـبيعياً أن يـكون أنصار مـذـهـب الجـوهر الفـرد من هـذا الفـريق ، لأنهم لا يرون في الـوجود إلـا الجـوهر وأعـراضه ؛ والـخلق المـستـمر اللـبـى هو جـزء مـتـم لـهـذه النـظـرية يقـضـى بأن يـكون الجـسم وأعـراضه في تـجـدد دأـم ، فالله يـخـلق الأجـسام وأرواحها الـتي هي عـرض لها دون انـقـطـاع . وإذا بدأنا بـأبـى الـهـذيل العـلاف — الواضـع الأول لنـظـرية الجـوهر الفـرد في الإسلام — وجـدناـه يقرـر أن النـفس عـرض الجـسم وأن العـرض لا يـبـتـى زماـنين ؛ وإذـن رـوح الإنسان في تـغـير مـستـمر <sup>(٣)</sup> . وأبو الحـسن الأشـعـري ، الـذي أعاد إلى هـذه النـظـرية شـيئاً من القـوة بعـد أن ضـعفت ، يـنـحو مـنـحـى مـادياً ، ويشـك في رـوحـية النـفس <sup>(٤)</sup> . وتـلميـذه أبو بـكر البـلاقلاني ، الـذي يعد النـصير الأول لنـظـرية الجـوهر الفـرد بـين الأشـاعرة : يـذهب كـذلك إلى

Madkour, *La place*, p. 161-162.

(١)

(٢) ص ١٢٣ .

(٣) الأشـعـري ، مـقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٣٣٧ ، ابن قيم الجوزية ، الروح ص ١٧٨ .

(٤) المـصـلـونـفسه ، ص ٨١ ، ١٧٨ ، ٢٨٢ .

الفلسفة الإسلامية — أول

أن الروح عرض وأنها ليست شيئاً آخر سوى الحياة ؛ وعلى هذا لابقاء لها بعد  
فناء البدن<sup>(١)</sup> .

وأما الروحانيون فقالوا إن النفس ليست جسماً ولا عرضاً بلحسم ، فلا طول  
لها ولا عرض ، ولا مكان لها في الحقيقة ، ولا تماس شيئاً ولا تماسها شيء ،  
ولا تجوز عليها الحركة والسكون ولا الألوان ولا الطعوم . وكل ما يجوز عليها العلم  
والقدرة والحياة والإرادة والحب والكراهية ، فهي تحرك البدن بإرادتها دون تماس ؛  
وكأنهم شاعوا بذلك أن يباعدوا بينهما وبين الجسمية بماعدة تامة ، ومن  
أنصار هذا الرأي بين المعتزلة معمر الذي كان يقول إن النفس عليم خالص وإدارة  
خالصة ، والعلاقة بينها وبين الجسم إنما تتم بواسطة ذلك الروح المنتشر في البدن<sup>(٢)</sup> .  
وإمام الحرمين بعد بحق القائل الأول - بين الأشاعرة - بروحية النفس وخلودها ؛  
فهي في رأيه جوهر روحي من طبيعة إلهية لا يفنى بفناء البدن ، وبعد الموت  
تصعد أرواح الطائعين إلى الجنة والعاصين إلى النار ؛ وبذا وضع دعائم نظرية  
الروح التي اعتنقها الغزالي وقدرها أن تحيا بين عامة المسلمين إلى اليوم<sup>(٣)</sup> .

وأما من توسطوا بين المادة والروحية ، فقد تصوروا أن النفس مزاج وتأليف  
بين الطبائع الأربع ، أو شكل البدن وتخطيطه ، أو جسم لطيف داخل في البدن  
وسائر فيه<sup>(٤)</sup> . من هؤلاء الأطباء وبعض المشبهة والجسمية ، ورأيهم ككثير من  
الآراء الوسطى عرضة للهجوم من الطرفين المتقابين .

وأما المتصوفة فصرحوا بكل الصراحة في قولهم بروحية النفس وبقائها ؛  
ذلك لأنها في نظرهم جوهر روحي مستمد من الله ، وصورة من صوره في خلقه ؛  
ونوره في عبادته ، هي الإنسان على الحقيقة ، لأنها تتميز من سائر الكائنات .  
ومادامت من أصل علوي ، فإنها تنزع دائماً إلى العودة إلى الأصل الذي صدرت

(١) المصدر نفسه .

(٢) الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ١٦٤ .

(٣) ابن قيم الجوزية ، الروح ، ص ٨١ ؛ وانظر أيضاً :

Madkour, *La place*, p. 162-163.

(٤) الأغري ، مقالات ، ج ٢ ص ٣٣٥ ؛ الرازي ، محصل ، ص ١٦٤ .

عنه ، حيث الصفاء والطهر ، ولا يعوقها عن ذلك إلا أدرا ن الجسم وشوائبه <sup>(١)</sup> .  
 وفي الواقع أن التصوف لا أساس له إن أنكر وجود النفس ، ولا ثمرة له ولا غاية  
 إن لم يسلم بروحيتها وبقائها <sup>(٢)</sup> . وللمتصوفة فوق هذا ملاحظات وتجارب تكشف  
 عن بعض الظواهر النفسية ، كالعشق والحب واللذة والألم . وحديثهم عن « الأحوال »  
 و « المقامات » يشتمل على آراء تتصل اتصالاً وثيقاً بعلم النفس الوجداني ، أو تكون  
 ما سموه « علم القلوب » ، ومنها ما سبقوا به البحث المعاصر ، ويكنى أنهم  
 استخدموا « التأمل الباطني » قبل أن يتوسع فيه علماء النفس المحدثون .  
 غير أن هذه الآراء المختلفة أقرب إلى الخواطر المتناثرة والملاحظات المنفرقة  
 منها إلى البحث المنظم ، فلا تصل إلى درجة النظريات العلمية ، ولا تكون دراسة  
 تامة عن النفس وخواصها ، ولكنها مهدت دون نزاع للدراسات الفلسفية التالية ،  
 وخلقت جواً كان له أثره في الفلسفة . وهي ، وإن كانت ترجع في قسط منها  
 إلى أصول أجنبية ظاهرة ، قد اصطبغت بصبغة إسلامية ، وتلاققت مع كثير من  
 المسائل التي أثارها النصوص الدينية .

#### ( د ) الأطباء والفلاسفة السابقون لابن سينا :

لم تكد الأفكار الأجنبية تنتشر في العالم الإسلامي ، حتى أخذ الأطباء  
 والفلاسفة يساهمون بدورهم في موضوع النفس ، فيلاحظون ويجربون أو يكتبون  
 ويؤلفون وقد أضافت بحوثهم ثروة أخرى إلى ما جاء في العربية على لسان المتكلمين  
 والمتصوفة ، ومادة من تلك المواد التي صدر عنها ابن سينا وتأثر بها . ودون أن نقف  
 طويلاً عند هؤلاء الباحثين على اختلافهم ، نود أن نعطي فكرة مجملة عن أشهرهم  
 وأهم آثارهم .

ففي عصر الترجمة الأول نرى قسطاً بن لوقا يضع « رسالة في الفرق بين  
 النفس والروح » ، وقد جمع فيها آراء مختلفة لأفلاطون وأرسطو وثاوفرسطس  
 وجالينوس <sup>(٣)</sup> . وفي القرن الثالث الهجري نجد الرازي - طبيب المسلمين غير

De Boer, *Enquiry of Ethics*, T. II, p. 746.

Massignon, *Recueil*, p. 131-132.

(١) لفر هذه الرسالة الأب لويس معلوف في « مجلة المشرق » سنة ١٩١١ ، ونشرت أيضاً في

« مجموعة مقالات فلسفية » ، ص ١٢١ وما بعدها ، بيروت ، ١٩١١ .

(١)

(٢)

(٣)

مدافع — يحاول أن ينحو بالدراسات النفسية منحى عملياً ، ويرى إلى أن يطبقها على الطب ويستخدمها في علاج بعض الأمراض ؛ وفي كتابه « الطب الروحاني » ما يوضح ذلك<sup>(١)</sup> . وفي الرابع تحظى القاهرة بطبيعي ورياضي من أعظم رياضيي القرون الوسطى ، هو ابن الهيثم معاصر ابن سينا ، وله مؤلفات في الضوء وعلم المناظر ، وملاحظات يعتد بها في الإدراك الحسي عامة والإدراك البصري خاصة ، فقد سبق علماء النفس المعاصرين إلى إثبات ما للحكم والمقارنة ، وعمل الذهن باختصار ، من شأن في الإدراك الحسي<sup>(٢)</sup> ، وله في الضوء والرؤية آراء تقترب مما جاء به فيبير (weber) حديثاً . هذه هي شعبة العلماء والأطباء أو إن شئت شعبة العمل والتجربة .

أما شعبة النظر المجرد ، أو شعبة الفلسفة ، فيجب أن نذكر على رأسها الكندي الذي وضع في النفس عدة رسائل أشرنا إليها من قبل<sup>(٣)</sup> ، وحاكى أرسطو في قسمته للنفس إلى نباتية وحيوانية وإنسانية . وعنى بموضوع الأحلام والرؤى ، وأخذ لأول مرة يشرحها في الإسلام شرحاً علمياً<sup>(٤)</sup> . وكتب في نظرية العقل بحثاً يعتبر نقطة بدء لهذه المشكلة في العالم الإسلامي ، ومقدمة لموضوع كان له شأن هام في تاريخ الفكر طول القرون الوسطى<sup>(٥)</sup> .

وبعد بقليل وضع إخوان الصفا « رسائلهم » التي هي أشبه ما يكون بدائرة معارف فلسفية ، فقد استوعبت أبواب الفاسفة المختلفة . وعرضت للنفس الإنسانية في أكثر من رسالة ، وهي في رأيهم فيض من النفس الكلية ، أو نفس العالم ، إلا أنها غارقة في بحر الهيولى ، ولا يمكن أن تصير عقلاً بالفعل إلا بالتدريج . ولها قوى ظاهرة وباطنة ، وأسماها القوة المفكرة التي تميز بين الإنسان والحيوان . وتعرف الحق من الباطل ، وتوصل إلى العلم والمعرفة التي هي لباب الحياة<sup>(٦)</sup> .

(١) نشر يولا كراوس في مجموعة « رسائل فلسفية » ، القاهرة ، ١٩٣٩ .

(٢) مضطفي نظيف ، الحسن بن الهيثم ، ج ١ ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٣) ص ٢٩ .

(٤) ص ٩٤ .

(٥)

Madkour, *La place*, p. 133-136.

(٦) رسائل إخوان الصفا ، القاهرة ، ١٩٢٨ ، ج ٣ ، ص ٨ وما بعده .

وفي القرن الرابع نجد الفارابي الذي حدد لأول مرة معالم علم النفس في الإسلام وبين موضوعه ، فعرف النفس بأنها كمال الجسم ، وشرح قواها مبينا أن القوة الناطقة أفضلها على الإطلاق ، وهذه القوة ، وإن كانت تتغذى من عالم الحس والتخيل ، لا تصل إلى المعرفة الكلية إلا بمدد من العقل الفعّال<sup>(١)</sup> . وقد عنى الفارابي كل العناية بتوضيح الوسائل التي تربط العقل الإنساني بالعقل الفعّال ، سواء أكانت مكتسبة أم فطرية ، وكان من نتائج ذلك نظريتنا السعادة والنبوة اللتان فصلنا القول فيهما آنفاً<sup>(٢)</sup> .

ثم يجيء أخيراً ابن مسكويه الذي كان معاصراً لابن سينا ، وهو أقرب إلى الأخلاقيين منه إلى الفلاسفة . والأخلاق كانت ولا تزال وثيقة الصلة بعلم النفس ، لهذا رأى لزماً عليه أن يقدم لمؤلفاته الأخلاقية بمقدمة تكاد تلتخص علم النفس في عصره<sup>(٣)</sup> . فيأخذ بالمبادئ السائدة لدى معظم مفكرى النصف الأخير من القرن الرابع ، وهي أن النفس جوهر بسيط غير محسوس ، وأنها تدرك وجودها وتعلم أنها تعلم . وفي إدراكها تقبل صور المحسوسات والمعقولات إلى جانب ما تحمل معها من معرفة عقلية أولية . وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان بروية عقلية تصدر عنها في مختلف الأفعال ، وتنتج عنها نحو الخير عادة<sup>(٤)</sup> .

\* \* \*

نعتقد أن هذا الغرض — على ما فيه من سرعة وإجمال — يكفي لبيان مدى العناية بموضوع النفس في القرون الأربعة الأولى للهجرة . فلم تقصّر فرقة ولا مدرسة في معالجته ، ولم يترك المسلمون مصدراً يتصل به إلا بحثوا عنه ، ولا فكرة تحوم حوله إلا نشروها ، ورددوها فيما بينهم مؤيدين أو معارضين . فتوافر لهم بذلك مادة غزيرة ، اجتمعت في بيئة واحدة وإن تغذت أصولها ومنابعها ، ووجد فيها الباحثون غذاء صالحاً لسد حاجتهم واستكمال دراستهم . وفي القرن الرابع بوجه خاص تبلور ثمار هذه الجهود ، فتراثنا أمام دراسات

Madkour, La place, p. 122-128.

(١)

(٢) انظر الفصلين الثاني والثالث .

(٣) انظر كتاب « الفوز الأكبر » ، و « الفوز الأصغر » ، وخاصة « تهذيب الأخلاق » .

(٤) تهذيب الأخلاق ، ص ٢ - ٦ .

نفسية واضحة ، ومدارس معروفة تساهمت فيها بنصيب ، ومناقشات صبغت بالصيغة العلمية . ولا شك في أن هذه المدارس وتلك الدراسات قد مهدت لعلم النفس السينوى ، الذى توجّج فى أوائل القرن الخامس ما سبقه من جهود ، وجاء غاية لما تقدمه من بحوث .

## ٢ - علم النفس السينوى<sup>(١)</sup>

صورة من صور شمول ابن سينا واستيعابه فى بحثه ودراسته ، فيؤاخذ فيه بين الطب والفلسفة ، ويوفّق بين أفلاطون وأرسطو ، ويجمع بين فلسفة الغرب وحكمة الشرق . ويعرض له فى مناسبات شتى ، فيضع فيه بحوثاً مستقلة ، أو يكمل به دراساته الأخرى . ويعالجه فى وضوح وإسهاب بحيث يحاول غامضه ، ويسر أمره ، ومن هنا كان أثره عظيماً فيمن جاء بعده من باحثين : شرقيين أو غربيين ، مسلمين أو يهود ومسيحيين .

### ( ١ ) شغف ابن سينا به :

عنى ابن سينا بعلم النفس عناية لا تكاد نجد لها مثيلاً لدى واحد من رجال التاريخ القديم والمتوسط ، فألم بمسائله المختلفة للمأبى واسعاً ، واستقصى مشاكله وتعمق فيها تعبقاً كبيراً ، وأكثر من التأليف فيه إلى درجة ماحوزة .  
حقاً إن أفلاطون تحدث عن النفس فى عدة محاورات ، ووقف على خلودها محاورة مستقلة . و « كتاب النفس » لأرسطو ، ومؤلفاته المسماة « الطبقيبات البصري » ، تصعد به إلى مرتبة أسمى عالم نفسى عرف فى التاريخ القديم . ولم يغفل أفلاطون أمر النفس فى « تاسوعات » ، وشغل خاصة بهبوطها من العالم العلوى واتصالها بالعالم السفلى ، ورغبتها الدائمة فى أن تعود إلى مقرها الأصيل .

(١) أخرج الأستاذ فضل رحمان عام ١٩٥٩ « كتاب النفس » لابن سينا ، وهو جزء من طبعات « الشفاء » ، وكان مفروضاً أن يشر فى القاهرة مع بقية أجزاء « الشفاء » ، ولكنه أقر أن يخرجها فى لندن تحت عنوان :

*Avicenna De Anima*, Oxford University Press.

وعلى ن تحققة على أصول عربية ولا تينية وأضاف إليه تعليقات كثيرة .



ولفلاسفة الإسلام الآخرين بحوث متنوعة في حقيقة النفس ووظائفها، وهي، شبيهة  
كل الشبه بما كتبه فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون، وعلى الخصوص أرسطو  
وتوماس الأكويني.

إلا أنه لا يبدو على هؤلاء جميعاً أنهم شغفوا بموضوع النفس مثلما شغف به  
ابن سينا، فإنه يؤلف فيه شاباً، ثم يعود إليه غير مرة، ويعرض له في كل  
كتبه الرئيسية التي وصلت إلينا، ويقف عليه عدة رسائل مستقلة. فيبين في  
«كتاب القانون» المشهور قوى النفس المختلفة على طريقة الأطباء، ويشير  
إلى الصلة بينها وبين الجسم<sup>(١)</sup>. ويعقد في «الشفاء» فصلاً مستفيضاً يوضح  
فيه آراءه النفسية، ويعد من أغزر ما كتب في هذا الباب<sup>(٢)</sup>. ويلخص في  
«النجاة» هذا الفصل، ويصوره في قالب مدرسي محكم<sup>(٣)</sup>. وفي «الإشارات»  
ينظم في نحو عشرين صفحة عقداً من مسائل علم النفس على اختلافها، وهذا  
العقد مملوء بالدرر النفسية والجواهر الثمينة<sup>(٤)</sup>. وله تعليق على «كتاب النفس»  
لأرسطو، ولا يزال مخلوطاً حتى اليوم<sup>(٥)</sup>. ولم يقنع بهذا، بل كتب «رسالة  
في القوى النفسانية» أهداها للأمير نوح بن منصور الساماني، وأخرى في «معرفة  
النفس الناطقة وأحوالها»، وشرح هبوطها إلى الجسم وحينها إلى مصدرها الأول  
في قصيدة مشهورة<sup>(٦)</sup>.

وهذه عنايه ولا شك بالغة، تضع ابن سينا في مقدمة من شغلوا بموضوع  
النفس في التاريخ القديم والمتوسط. وكان لها أثرها في آرائه السيكولوجية،  
فهذهبت في ضوء الدرس والمراجعة، وأفادت عن طريق المقابلة والموازنة من

(١) ابن سينا، القانون (طبعة روم) ج ١، ص ٣٣ - ٣٩.

(٢) ابن سينا، الشفاء (طبعة طهران) ج ١، ص ٢٧٧ - ٣٦٨.

(٣) ابن سينا، النجاة (طبعة القاهرة) ج ١، ص ٢٥٦ - ٣١٦.

(٤) ابن سينا، الإشارات (طبعة لندن) ج ١، ص ١١٩ - ١٣٨.

(٥) فهرست دار الكتب العربية، فلسفة، رقم ٢١٤.

(٦) لا يفوتنا أن نشير إلى رسالة «في القوى الإنسانية وإدراكاتها» موجوده في المجلد المسماة:  
«تسع رسائل في الحكمة والطبيعات» لابن سينا، وقد أثبتنا - وبيننا الدليل القاطع - أن هذه الرسالة من  
وضع الفارابي. انظر:

مختلف النظريات السابقة ، وتداركت بعض ما لوحظ فيها سابقاً من نقص ، واستطاعت بحسن عرضها وقوة منطقها أن تنفذ إلى المدارس اللاحقة ، وتؤثر فيها تأثيراً واضحاً .

### ( ب ) منزلته بين النظريات السابقة واللاحقة :

لا تخرج بحوث ابن سينا السيكولوجية عن مذهبه الفلسفي في جملته ، فهي مجهود متصل في الجمع والتركيب والتوفيق والاختيار . وفي وسعنا أن نرد — في أى مذهب توفيقى — عناصره إلى أصولها وأن نبين فيه مدى الأخل والتأثر بالغير ، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون له طابع خاص ومميزات مستقلة . ذلك لأن لكل موقف منحاه فيما يختار من آراء ، وطريقته في التوفيق بينها ؛ هذا إلى أنه كثيراً ما يضيف إليها من صنعه وينمىها من ابتكاره .

وقد كان أمام ابن سينا تراث سيكولوجى ممتد ، خلفه أفلاطون وأرسطو وجالينوس وأفلاطون ، فأفاد منه كثيراً ، وعول عليه التعويل كله . وكان لعلم النفس الأرسطى بوجه خاص تأثير عظيم عليه ، ودخل كبير في تكوين آرائه . بيد أن نظرياته السيكولوجية تختلف في تفاصيلها عن تلك التي قال بها أرسطو ، إن في جانبها الطبيعى أو الميتافيزيقى . فعلم النفس الطبيعى عنده مشوب بنزعة تجريبية ومتأثر بالأفكار الطبية أكثر مما يلاحظ لدى أستاذه اللوقيون ، وفي علم النفس الميتافيزيقى عمق وتجديد يقربه من بعض الفلاسفة المحدثين .

على أنه لا يصح أن نغلو في نزعته التجريبية ومدى تطبيقه الطب على ، السيكولوجيا ؛ فقد كنا نتوقع — وهو الطبيب والفيلسوف — أن يستخدم طبعه ، استخداماً واسعاً في دراسة الظواهر النفسية ، وأن يستعين بالملاحظة والتجربة على توضيحها ، فيبنى معلوماتنا ، ويخطو بنا إلى الأمام خطوات في سبيل البحث العلمى الدقيق . ولكنه قنع بترديد ما قاله الأطباء السابقون من ملاحظات فسيولوجية شتى ، ومن تقسيم المخ إلى مناطق تقابل قوى النفس المختلفة .

ويظهر أنه كان يعتقد أن الفصل في مشاكل علم النفس ليس من عمل الطبيب ولا يدخل في دائرة اختصاصه ، بدليل أنه يشير في « القانون » إلى بعض نقاط متصلة بالنفس وقواها اختلف فيها الأطباء والفلاسفة ، ثم يصرح على الفور بأن

الكلمة الأخيرين ، وأن استيفاء هذه النقط إنما يتم في كتبهم<sup>(١)</sup> ! فهو سيكولوجي غلبت عليه النزعة الميتافيزيقية لهذا لم يكن غريباً أن يفتنَّ افتناناً بالغنا في البرهنة على وجود النفس وخلودها ، في حين أنه لم يتوسع كثيراً في دراسة المخ والظواهر النفسية دراسة تجريبية .

هذا إلى أنه لم يكن يسيراً عليه - ووسائله ما نعلم - أن يلاحظ ويخرب تجربة دقيقة في دائرة المخ والظواهر النفسية . ففي البيئة الطبية التي يحظر فيها التشريح وتحريم من الأدوات الحديثة ، لم يكن في الإمكان دراسة المخ والجهاز العصبي دراسة تجريبية كاملة . والواقع أن التجارب المنظمة والبحوث العلمية الدقيقة المتصلة بالنفس أثر من آثار التاريخ الحديث ، بل القرنين الآخرين بوجه خاص . ومهما تكن المآخذ التي يمكن أن توجه إلى علم النفس السينوي ، فإنه صادم نجاحاً ملحوظاً . فكان عماد الدراسات السيكلوجية في العالم العربي منذ القرن العاشر الميلادي إلى أخريات القرن التاسع عشر . ويخلف آثاراً واضحة في الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية ، وتبدو أشد ما تكون لدى جنساليونوس وجييوم الأفرني وألبير الأكبر والقديس توما الأكويني وروجر بيكون ودنس اسكوت . واتصل بنسب إلى بعض ما قاله به ديكرت في حقيقة النفس ووجودها .

### (ح) اهتمام الباحثين به :

سبق لنا أن أشرنا إلى أن فلاسفة الإسلام لم يدرسوا بعد دراسة كافية ، ولم ينالوا في سلسلة الفكر الإنساني منزلة اللائقة بهم<sup>(٢)</sup> . ولكن ابن سينا يعتبر نسبياً أكثرهم حظاً من البحث والدراسة ، وأعرفهم اليوم فلسفة إن في الشرق أوفى الغرب . وآراؤه السيكلوجية بوجه خاص استرعت انتباه الباحثين وحفزت همهم ، وعالجوها على صور شتى ، فمنهم من حاول نشرها وجمع مصادرها ، ومنهم من اضطلع بتلخيصها وإعطاء فكرة عنها ، ومنهم من شاء أن يبين مقدار تأثيرها في المدارس المسيحية .

وفي مقدمة من اشتركوا في نشر مؤلفات ابن سينا السيكلوجية يجب أن نضع صمويل لانداور الذي نشر سنة ١٨٧٥ « رسالة القوى النفسانية » المهداة إلى

(٢) ص ٢٥ - ٢٦ .

(١) ابن سينا ، القانون ، ج ١ ص ٣٥ .

نوح بن منصور الساماني ، وقد وفق في عمله هذا : كل التوفيق ، وأحاطه بكثير من وسائل الدقة والبحث العلمي . الصحيح <sup>(١)</sup> . فاعتمد على أصول عربية وعبرية ولاينية ليوقف على النص الأصلي ويختار التعبير المقبول ، ولم يفته أن يرجع إلى المصادر اليونانية رجاء أن يوضح بعض عبارات ابن سينا . وفي ضوء مجهوده العظيم استطاع إقناعك أن يعيد ، بعده بنحو ٣٠ سنة ، نشر هذه الرسالة مرة أخرى ، مع ترجمة إنجليزية دقيقة <sup>(٢)</sup> . ومنذ عشر سنوات أو يزيد نشر الدكتور ثابت الفندي رسالة أخرى من رسائل ابن سينا السيكولوجية ، وعنوانها « في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » <sup>(٣)</sup> ، ونشر الدكتور فؤاد الأهواني أخيراً رسالة كبيرة في « أحوال النفس » ، وضم إليها ثلاث رسائل أخرى هي : (١) « مبحث عن القوى النفسانية » ، وهي التي سبق للاندور وفنديك نشرها ، (٢) « رسالة في معرفة النفس الناطقة » ، وهي أيضاً ما سبق للدكتور الفندي نشره ، (٣) « رسالة في الكلام عن النفس الناطقة » ، وقد نشرت أيضاً في مجلة « الكاتب » ، أبريل ١٩٥٢ (٤) . أما تلخيص علم النفس السينوي وتحليله ، فلما نجده عرضاً لدى من كتبوا في فلسفة ابن سينا . وربما كان البارون كاراهي فو من أول من عنى بذلك ، فعقد له فصلاً في كتابه : Avicenne <sup>(٥)</sup> . ثم توسع في هذا قليلاً الدكتور جميل ضليبا في رسالته التي تقدم بها إلى السربون للحصول على الدكتوراه <sup>(٦)</sup> . ويجدر بنا أن نشير إلى بحث آخر يمت إلينا بشيء من الصلة ، ويفضل في تقديرنا هذه البحوث جميعها ، ونعني به تلك الرسالة التي وضعها الأستاذ محمد عثمان نجاتي خصيصاً لدرس جانب من جوانب علم النفس السينوي ، ولم تنشر بعد ، وموضوعها : « الإدراك الحسي عند ابن سينا » . وقد تقدم بها إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٤٢ للحصول على درجة الماجستير ، وبقيننا أن في نشرها كثيراً من الفائدة <sup>(٧)</sup> .

(١) J. Landauer, *Die Psychologie des Ibn Sina*, Z.D.M., G., 1896.

(٢) فنديك ، مبحث عن القوى النفسانية ، القاهرة ، ١٣٢٥ هـ .

(٣) ثابت الفندي ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، القاهرة ، ١٩٣٦ .

(٤) أحمد فؤاد الأهواني ، « أحوال النفس » ، القاهرة ١٩٥٢ .

(٥) G. de Vaux, *Avicenne*, p. 207-238.

(٦) Saliba, *Etude Sur La métaphysique d'Avicenne*, Paris, 1926, p. 188 et suiv.

(٧) نشرت فعلاً عام ١٩٤٨ تحت عنوان : « الإدراك الحسي عند ابن سينا » القاهرة ١٩٤٨ .

ويظهر أن أثر أفكار ابن سينا السيكولوجية في المدارس المسيحية قد شغل الباحثين ومؤرخي الفلسفة من قديم . ففي النصف الثاني من القرن الماضي درسها نيرج نظرية المعرفة لدى ابن سينا وألبير الأكبر<sup>(١)</sup> . وفي أول هذا القرن كتب فنتر في إحدى صحف ميونخ العلمية مقالا طويلا ، وقفه على الجزء السادس من طبقات «الشفاء» المترجم إلى اللاتينية ، ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن هذا الجزء هو الذي يدرس فيه ابن سينا النفس وقواها<sup>(٢)</sup> . وأخيراً وفقى الأستاذ جلسن عام ١٩٢٩ هذا الموضوع حقّه من البحث ، وبين أثر ابن سينا في الدراسات السيكولوجية المسيحية بما لا يدع مجالاً للشك<sup>(٣)</sup> .

ولعل فيما تقدم ما يكفي لإثبات أن علم النفس عند ابن سينا قد حظى أكثر من أجزاء فلسفته الأخرى بعناية الباحثين واهتمامهم ، فبللت فيه جهود عرفت القراء بمصادره ، وكشفت من غامضه ، وذلّت بعض صعابه ، ووجهت على الخصوص النظر إلى ما اشتمل عليه من آراء ونظريات جديدة بالبحث والدراسة ، وإليها يرجع الفضل في تفسير كثير مما نعرض له في هذا الفصل .

إلا أن معظم هذه الدراسات ناقص ، فبعضها لا يخرج عن ترجمة حرفية أو مخصص غير كامل لآراء ابن سينا ، وبعضها الآخر يعنى بتاريخ هذه الآراء في العالم اللاتيني أكثر من عنايته بتاريخها لدى العرب ، وأغلبها ينسى الأساس اليوناني الذي قام عليه علم النفس السيني . وعلى هذا لا يزال هذا القسم من فلسفة ابن سينا في حاجة إلى بحث ودرس ، ومزيد شرح وتوضيح .

#### ( د ) مسائله :

أخذ ابن سينا — كما أخذ فلاسفة الإسلام عامة — بذلك التقسيم التقليدي للعلوم الفلسفية الذي يصعد إلى أرسطو ، وملخصه أن هذه العلوم تنقسم إلى شعبتين : إحداهما نظرية ، والأخرى عملية . وتحت الشعبة النظرية توضع الطبيعية ، والرياضة ، والميتافيزيقي ، وتحت الشعبة العملية الأخلاق ، وتدبير المنزل ، والسياسة .

B. Haneberg, *Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus*, München 1866. (١)

M. Winter, *Über Avicennas opus segregatum de anima*, München, 1903. (٢)

Gilson, *Archives*, T. IV, 1929, p. 38-74. (٣)

ويعني هنا أن نبين إلى أية شعبة وإلى أى قسم من هذه الأقسام ينتمى علم النفس . ولا يتردد ابن سينا — على غرار أرسطو أيضاً — في أن يضعه تحت الشعبة النظرية ، ويدخله في العلوم الطبيعية ، ولم يفته في مؤلفاته الكبرى والصغرى أن يلحظ ، هذه الصلة ويحترمها . فعلم النفس عنده في أساسه دراسة واقعية تجريبية .

ومع ذلك يضيف إليه أموراً أخرى لا تمت إلى التجربة بشئ ، وتكاد ، تنقسم بحجته السيكلوجية إلى قسمين متميزين ، أحدهما نستطيع أن نسميه دن تردد علم النفس الطبيعى . ويدور حول النفس وأنواعها من نباتية وحيوانية وإنسانية ، ويُعنى خاصة بقوى النفس الإنسانية الظاهرة والباطنة . ويتوسع ابن سينا التوسع كله في دراسة هذه القوى ، فيقف على الإحساس والحواس المختلفة جل ما كتب : ويستوعب فيها ما سبق إليه من أفكار ، محاولاً تهذيبها وتنقيحها وترجيح بعضها على بعض ، وله في الحس المشترك والإحساس الباطن آراء تقربه من علماء النفس الحديثين . ولا شك في أن هذا القسم يمثل الدراسات السيكلوجية بمعناها الصحيح .

غير أن ابن سينا يضم إليه مسائل أخرى ، هى ما يصبح أن يسمى علم النفس الميتافيزي . وفيه يعرض لوجود النفس ، وحقيقتها ، وعلاقتها بالجسم ، وخلودها . ويدخل هنا أيضاً نظرية العقل ، وإن كانت تمت إلى قوى النفس بصلّة وثيقة . وفى هذا القسم يبدو ابن سينا على سجيته ، ويشعرنا بأنه يعالج أموراً تصادف هوى في نفسه ، فيفتن فيها ما شاء ، وينتهى إلى آراء وأفكار لها عمقها وطاقها ، وبقدر ما تقربه من فلاسفة العصر الحديث تبعده عن مفكرى اليونان .

وسنقف بحثنا على هذا القسم الأخير ، مبينين أولاً صلة ما اشتمل عليه من آراء بالبيئة التى نشأت فيها والأفكار الإسلامية المحيطة بها ، ومحاولين ثانياً أن نكشف عن منابعها — إن وجدت — لدى فلاسفة اليونان وأطبائهم ، ومظهرين أخيراً ما كان لها من أثر في الشرق والغرب .

على أنا سندع جانباً مشكلة العقل ، وإن كانت تعد من الأحجار الأساسية في بناء الفلسفة الإسلامية ، وعلى الرغم مما كان لها من شأن في تاريخ الفلسفة المدرسية بوجه عام . ذلك لأنها من الأهمية بحيث لا تدرس عرضاً وفى أثناء بحث آخر ، وما أجدرها أن تبحث في استقلال ، وقد سبق لنا أن عقدنا لها فصلاً

طويلاً في كتابنا عن الفارابي<sup>(١)</sup>. وعلى هذا سنقصر كلامنا على وجود النفس ، وماهيته ، وصلتها بالجسم ، ثم خلودها .

### ٣ - وجود النفس

هناك أمور نسلم بها لأول وهلة ، فإذا ما شئنا إثباتها بدت أعسر مما نتصور . وفي مقدمتها النفس البشرية ، أو نفسك التي بين جنبيك ، إن صح هذا التعبير علمياً . إلا أن التفكير الفلسفي يسعى وراء البعيد ، ويرى إلى توضيح الغامض ، ويحاول إثبات ما يعز لإثباته ، لهذا لم يكن غريباً أن يقصد بعض الفلاسفة إلى البرهنة على وجود النفس ، خصوصاً لأن عليه يتوقف قسط كبير من آرائهم ونظرياتهم . فقصوا زمناً يؤمنون بأنها مبعث الحياة ، فمن ينكرها ينكر الحياة معها . وكانوا ولا يزالون يذهبون إلى أنها مصدر الإدراك والتفكير ، فإذا ما أنكرت عز تفسير الظواهر النفسية .

وفوق هذا يتوقف البحث الديني . أيضاً على وجود النفوس الإنسانية ، فوى موطن الإيمان والعقيدة ، ومناطق التكليف والمسئولية ، لذلك خاطبتها الأديان والشرائع قبل أن تخاطب الأبدان ، وبشرتها بالثواب ونفرتها من العقاب دون أن تتجه إلى الأجسام . وبذل رجال الدين جهوداً في بيان أصلها وسبقها على الجسد ، وتوضيح مآلها وإثبات خلودها ، وهم في ذلك بين مكتف بما جاء به النقل ، أو يحاول أن يضيف إليه سنداً مما يمل به العقل . .

ولكن يجيل إلينا أنه لم يعن أحد من هؤلاء وأولئك بإثبات وجود النفس عناية ابن سينا ، فيعتبره هدفاً من أهدافه ، ومقصداً أول يجب البدء به . ويسوق لذلك الدليل تلو الدليل ، ويعرض له في مناسبات شتى وكتب مختلفة . ولقد أينا محاولات لإثبات وجود النفس في التاريخ قديمه ومتوسطه ، ولا نظن أن من بينها واحدة تشبه برهنة ابن سينا في استيعابها وتنوعها ، وليس شيء أصدق في الحكم عليها من متابعتها في عرضها وبيان تفاصيلها .

### ( ١ ) البرهان الطبيعى السيكولوجى :

تبدو علينا آثار لا يمكن تفسيرها إلا إن سلمنا بوجود النفس ، وأهمها الحركة والإدراك . فأما الحركة فضربان : قسرية ناتجة عن دفعة خارجية تصيب جسماً ما فتحركه ، وغير قسرية وهى التى تعيننا هنا . وهذه بدورها أنواع : فمنها ما يحدث على مقتضى الطبيعة كسقوط حجر من أعلى إلى أسفل ، ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة ، كالإنسان الذى يمشى على وجه الأرض مع أن ثقل جسمه كان يدعو إلى السكون ، أو كالتأثير الذى يخلق فى الجوابد أن يسقط إلى مقبره فوق سطح الأرض . وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس<sup>(١)</sup> . وأما الإدراك فأمر امتازت به بعض الكائنات على بعض ، وإذن لابد للكائنات المدركة من قوى زائدة على غير المدركة<sup>(٢)</sup> .

هذا هو البرهان الطبيعى السيكولوجى الذى يعتمد عليه ابن سينا فى إثبات وجود النفس ، وهو - كما لاحظ لانداور - مستمد فى أغلب أجزائه من كتابى « النفس » و « الطبيعة » لأرسطو<sup>(٣)</sup> . وفى الكتاب الأول يصرح الفيلسوف اليونانى بأن الكائن الحى يتميز من غير الحى بميزتين رئيسيتين : هما الحركة والإحساس<sup>(٤)</sup> ، وفى الثانى يقسم الحركة عدة أقسام لم يعمل ابن سينا شيئاً سوى أن ردها وبنى عليها برهنته السابقة<sup>(٥)</sup> .

غير أن هذه البرهنة معيبة من وجوه ، فهى أولاً برهنة باللازم لا تثبت النتيجة مباشرة ، ولا تنتهى إلى الإقناع المنشود . وغلب ثانياً جانبها الطبيعى ، وهو خاطئ ولا يتفق مع مبادئ العلم الحديث . ذلك لأنه لو كانت الأجسام كلها مكونة من عناصر واحدة ، لكان لهذه البرهنة قيمتها . فأما وهى مختلفة التكوين ، فلا مانع من أن الجسم الذى يضاد الطبيعة العامة بحركته متمش

( ١ ) ابن سينا ، رسالة فى القوى النفسانية ، ص ٢٠ - ٢١ .

( ٢ ) المصدر نفسه .

( ٣ ) Landauer, *Die Psychologie des Ibn Sina* p. 376-377.

( ٤ ) Aristote, *De l'âme*, I, 2, 403b. 125.

( ٥ ) Aristote, *Physique*, V., 177b., 481a, 30.



مع طبيعته الخاصة ، ومشتغل على عناصر تسمح له بالحركة . وكما من أجهزة وآلات تتحرك اليوم حركات مضادة للطبيعة ، ولا يخطر ببال أحد أنها تخشى على نفس أو قوة أخرى خفية تحركها .

.. وفوق هذا انقضى الزمن الذى كانت تعتبر فيه النفس أصل الحياة والتفكير فى آن واحد ، أو مصدر الحركة والإدراك إن شئنا أن نستعمل لغة ابن سينا . وأصبح علماء الحياة يفسرون الظواهر الحيوية تفسيراً آلياً أو « ديناميكياً » ، بمعزل عن القوى النفسية . وتركوا للنفسيين توضيح النفس وظواهرها ، وهؤلاء — حتى الممنون فى الروحية منهم — لا يذهبون اليوم مطلقاً إلى أن للنفس عملاً فوق الظواهر العقلية ، ويتقبلون التفسير الآلى للحياة والحركة .

ويظهر أن ابن سينا قد تنبه إلى ضعف برهنته هذه ، فلم يطلب فيها إلا مرة واحدة ، وفى مؤلف تقوم كل الدلائل على أنه كتبه فى صباه <sup>(١)</sup> . أما فى « الشفاء » و « الإشارات » وغيرهما من مؤلفات الشيخوخة ، فإنه يمر بها مسرعاً ، ويحاول أن يثبت وجود النفس معتمداً على آثارها العقلية ، وهذه هى البراهين التى تؤخذ بالابتكار والعبقرية .

#### ( ب ) فكرة « الأنا » ووحدة الظواهر النفسية :

يلاحظ أن الإنسان إذا كان يتحدث عن شخصه أو يخاطب غيره ، فلنما يعنى بذلك النفس لا الجسم ، فحين تقول أنا خرجت ، أو أنا نمت ، لا يخطر ببالك حركة رجلتك ولا إغماض عينيك بل ترمى إلى حقيقة أنك وكل شخصيتك . وقد صاغ ابن سينا هذه الملاحظة على الصورة الآتية : « إن الإنسان إذا كان منهمكاً فى أمر من الأمور ، فإنه يستحضر ذاته ، حتى إنه يقول فعلت كذا أو فعلت كذا ، وفى مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه . والمعروف بالفعل غير ما هو مغفول عنه ، فذات الإنسان مغايرة للبدن <sup>(٢)</sup> » . ولأننا لنلمح فى ثنايا هذه الملاحظة فكرة الشخصية ، أو فكرة « الأنا »

Landauer, *Die Psychologie*, p. 396-398.

( ١ )

وانظر أيضاً فندايك ، رسالة فى القوى النفسانية لابن سينا ، ص ٩ - ١٢ .

( ٢ ) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة ، ص ٩ .

(l'idée du moi) التي هي ماثار بحث طويل بين علماء النفس المعاصرين. فالشخصية أو «الأنا» في رأي ابن سينا لا يرجع إلى الجسم وظواهره ، وإنما يراد به النفس وقواها .

ويلاحظ أيضاً أن في الأحوال النفسية تناسقاً وانسجاماً يؤذن بقوة مهيمنة عليها ومشرفة على نظامها . فعلى الرغم من تنوعها وتباينها ، بل تنافرها أحياناً : تدور حول مركز ثابت ، وتتصل بمبدأ لا يتغير ، وكأنها مرتبطة برابط وثيق يضم أطرافها المتباعدة .

فنسر ونحن ، ونحب ونكره ، وننفي ونثبت ، ونحلل ونركب ، ونحن في كل هذا صادرون عن شخصية واحدة وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد المؤتلف ؛ ولولم تكن هذه القوة لتضارب الأحوال النفسية واختل نظامها وطغى بعضها على بعض . وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة ، كلاهما يلم الشعث ويبعث على النظام والترتيب <sup>(١)</sup> .

وهنا يشير ابن سينا إلى ذلك البرهان المشهور الذي كثيراً ما رده اليوم أنصار المذهب الروحي من علماء النفس ، ويتأخص في أن وحدة الظواهر النفسية (l'unité des faits psychiques) تستلزم أصلاً تصدر عنه ، وأساساً تعتمد عايه <sup>(٢)</sup> ، وضعف هذه الوحدة أو انعدامها معناه ضعف الحياة العقلية أو القضاة عليها. ففي وحدة الظواهر النفسية ما يستلزم أصلاً لها ، ويقتضى وجود النفس لأمحالة .

### (ح) برهان الاستمرار :

يدنو ابن سينا من المعاصرين بشكل أوضح في برهان آخر ، يصبح أن نسميه برهان الاستمرار . وملخصه أن حاضرنأ يحمل في طياته ما ضينا ويعد استقبلنا . وحياتنا الروحية هذا الصباح ترتبط بحياتنا أمس ، دون أن يحدث الزوم أى فراغ أو انقطاع في سلسلتها ، بل ترتبط بحياتنا منذ أعوام مضت ، وأئن كانت هذه الحياة متحركة ومتغيرة ، إنما تصحرك في اتصال وتغيير في ارتباط ؛ وليس

(١) المصدر نفسه ، ص ٩٠ - ١٠ ؛ الشفاء ، ج ١ ص ٣٦٢ ؛ النجاة ، ص ٣١٠ - ٣٣٣ ؛ الإشارات ، ص ١٢١ .

Ribot, art. âme dans *La Grande Encyclopédie*.

(٢)

هذا التابع والتسلسل إلا لأن أحوال النفس فيض مَعين واحد ودائرة حول نقطة جذب ثابتة .

يقول ابن سينا : « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك ، حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ، وبدنك وأجزائه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً في التحلل والانتقاص . ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه . فعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل جميع عمرك . فذا تلك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة » <sup>(١)</sup> .

واستمرار الحياة العقلية واتصالها من الأفكار التي أثبتنا حديثاً ولیم جيمس وبرجسون ، وعداها من أخص خصائص الظواهر النفسية ، ومن أكبر الدلائل على وجود « الأنا » أو الشخصية . وفي رأيهما أن تيار الفكر لا يكون فيه ولا انقسام ولا انفصام ، فهو في حركة متصلة مطردة .

وما أشبه الحياة العقلية في نظر برجسون بقطعة موسيقية مكونة من نغمات مختلفة و متميزة ، قد امتزجت واختلط بعضها ببعض ، فأنتجت لحناً منسجماً <sup>(٢)</sup> . ويقول جيمس : « من الصعب جداً أن نجد في شعور واقعي حالاً نفسية مقصورة كل القصر على الحاضر ، بحث لا نستكشف فيها أى شعاع من أشعة الماضي القريب » <sup>(٣)</sup> .

فابن سينا يبرهانه هذا يكشف عن خاصية من أهم خصائص الحياة العقلية ، ويترجم عن قوة ملاحظة دقيقة وبحث عميق ، ويسبق عصره بعدة أجيال ، ويدل بآراء يعتد بها علم النفس اليوم كل الاعتداد .

### ( د ) الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء :

وأخيراً هاهو ذا أروع براهين ابن سينا خيالاً ، وأشدّها أخذاً ، وأعظمها

( ١ ) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ٩ .

Bergson, *Evolution créatrice*, p. 3.

( ٢ )

James, *principles of Psychology*, I, p. 206.

( ٣ )

ابتكاراً . وقد بناه على فرض افترضه ؛ وصورة تصورهما فأحكم تصويرهما ؛ ونعني به برهان الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء . وملخصه كما يلي :

هب أن شخصاً ولد مكتمل القوى العقلية والجسمية ، ثم أعطى وجهه بحيث لا يرى شيئاً مما حوله ، وترك في الهواء أو بالأولى في الجلاء كيلا يحس بأي احتكاك أو اصطدام أو مقاومة ، ووضعت أعضاؤه وضعاً يحول دون تماسها أو تلاقيها ، فإنه لا يشك بالرغم من كل هذا في أنه موجود وإن كان يعز عليه إثبات وجود أي جزء من أجزاء جسمه ، بل قد لا تكون لديه فكرة ما عن الجسم ، والوجود الذي تصوره مجرد عن المكان والطول والعرض والعمق ، وإذا فرض أنه تخيل في هذه اللحظة يداً أو رجلاً ، فلا يظنها يده ولا رجله . وعلى هذا إثباته أنه موجود لم ينتج قط عن الخواص ولا عن طريق الجسم بأسره ، ولا بد له من مصدر آخر مغاير للجسم تمام المغايرة ، وهو النفس <sup>(١)</sup> .

يقول ابن سينا : « يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً ، ولكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق ينوي في هواء أو جلاء هوائياً لا يصندمه فيه قوائم الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تماس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ، فلا يشك في إثباته لذاته موجوداً ، ولا يثبت مع ذلك ظرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً . وأو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته . وأنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت ، والمقر به غير الذي لم يقربه . فإذا ثبت الذات التي أثبت وجودها خاصية لها ، على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم تثبت <sup>(٢)</sup> » .

وواضح أن هذه البرهنة - كبرهنة ديكارت - قائمة على أن الإدراكات المتميزة تستلزم حقائق متميزة تصدر عنها ، وأن الإنسان قد يستطيع أن يجرد من كل شيء ، اللهم إلا من نفسه التي هي عماد شخصيته وأساس ذاته وماهيته .

( ١ ) ابن سينا ، الإشارات ، ١١٩ - ١٢٠ ، الشفاء ج ١ ، ص ٣٦٣ .

( ٢ ) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٨١ .

وإذا كانت الحقائق الكونية كلها تصل إلينا بالواسطة ، فهناك حقيقة واحدة ندرکها إدراكاً مباشراً ، ولا نستطيع أن نشك فيها لحظة ، لأن عملها يشهد دائماً بوجودها . وما أصدق سقراط حين قال : « اعرف نفسك بنفسك » . ولئن كنا نستدل على وجود جسم ما بالحيز الذى يشغله ، إن التفكير الذى هو خاصة النفس الملازمة لها دليل قاطع على وجودها .

براهين أربعة متعاقبة فيها جهد وابتكار ، قد سلكت بها سبل عدة واستخدمت وسائل متفرقة . فليجأ ابن سينا تارة إلى العرف العام والاستعمال الدارج ، مستمداً منه بعض الملاحظات الدالة على أننا نؤمن بوجود حقيقة فينا تخالف الجسم . ويركن تارة أخرى إلى بعض القضايا الفلسفية المسامة من القداى ليستعين بها على تحقيق غايته ، أو يبتكر تعليقات دقيقة ولروضاً أخاذه وآراء قيمة تسمو به على بيئته ، وتلتقى مع ما انتهى إليه علماء النفس المعاصرون .

فلم يدخر وسعاً فى إثبات حقيقة مغايرة للجسم وتمييزة عنه كل التميز ، وأن فى الكائن الحى شيئاً غير لحمه ودمه هو مصدر حركته وحسه وتفكيره . وسواء أكان موفقاً فى برهنته دائماً أم لا ، فالمهم أنه اعتمد - كما اعتمد أنصار المذهب الروحى قديماً وحديثاً - على بعض الظواهر التى لا يمكن تفسيرها نفسياً مادياً ، ورأى أنها تستلزم قوة كامنة ومبدأ خفياً هو النفس . وهذه الظواهر قسماً : جسمية وعقلية ، ومن الأولى يتطرق الخلل والوهن غالباً إلى برهنته .

فى اللحظة التى يتحدث فيها عن الإحساس أو الحركة ، زاعماً أنها لا تفهم إلا إن سلمنا بقوة روحية تشرف عليها وتنظمها ، نراه يبعد عن الآراء الحديثة كل البعد . أما حين يعرض للشخصية والتفكير والظواهر النفسية . فى وحدتها واتصالها ، ويقرر أنها تستدعى أصلاً غير الجسم ومصدراً مخالفاً للبدن ، فإنه يلى بأفكار تقر به منا بقدر ما تبعده عن معاصريه . وهذا الجزء هو الباقي للخالف من برهنته ، والذى يجدر بنا أن ندخره ونحفظ به .

ولسنا ندعى مطلقاً أنه أثبت وجود النفس بأدلة هى اليقين . وحجج لا تقبل النقض ، فذلك كانت ولا تزال مشكلة المشاكل وموضع الخلاف بين الماديين والروحيين ، ولكن لا نزاع فى أنه أهدى فى هذا الباب إلى أكبر البراهين إقناعاً وأعظمها وضوحاً .

وهناك أمر آخر يستلقت النظر ، وهو أنه يبدو عليه أنه يعتد بهذه البرهنة  
الاعتداد كله ، ويعنى بها عناية خاصة ، فما الذى حمله على ذلك ؟ أهو تقليد  
فلسفى يتابعه ؟ أو ظروف خاصة قضت عليه به ؟

#### ( هـ ) مراعت هذه البرهنة ومصادرها :

لقد انقسم الباحثون لزاء طبيعة النفس من قديم إلى ماديين وروحيين ، ولكن  
نخطئ كل الخطأ إن سوينا بين مادية التاريخ القديم ومادية العصر الحديث .  
ذلك لأنه ما كان يوجد لدى اليونانيين مادية خالصة ولا روحى خالصة ، وكثيراً  
ما التقي الأمران . فلم يفرقوا تلك التفرقة الفاصلة بين ما له امتداد وما لا امتداد له ،  
على نحو ما صنع ديكارت ، ومن هنا بدأ الاختلاف بين المادة والروح عندهم وكأنه  
اختلاف فى الرتبة لا فى الطبيعة <sup>(١)</sup> .

فالعدد الفيثاغورى — وهو أوضح مثل للتجريد — ليس روحاً خالصة ،  
بل هو دعامة الموجودات كلها وجوهر الكائنات على اختلافها ، مادية كانت أو  
روحية . وذرة ديمقريطس التى هى مادة صريحة تعتبر عنصراً للجسم والنفس  
معاً ، وكل ما هنالك من فارق هو أن ذرات النفوس البشرية تمتاز عن الذرات  
الأخرى بأنها مستديرة لطيفة سريعة الحركة .

فروحيون وماديون هذه آراؤهم لم تتسع مسافة الخلف بينهم ، ولم يفتروا  
افتراقاً بيناً فيما يتعلق بطبيعة النفس . وفوق هذا هم متفقون على القول بها وبوجودها ،  
وفلاسفة اليونان وأطباؤهم مجمعون على أن للظواهر النفسية مصدراً وأصلاً تعتمد  
عليه بجانب الجسم .

وإذن لا نلاحظ بينهم تلك المادية المفرطة التى ظهرت فى القرنين الثامن عشر  
والتاسع عشر ، وجاءت ثمرة من ثمار تقدم الطب وعلم وظائف الأعضاء . ولم يقنع  
أنصارها بتوضيح الظواهر الجسمية ، وإنما حاولوا أيضاً أن يفسروا أحوال النفس  
تفسيراً واقعياً تجريبياً ، وذهبوا إلى أن المخ والجهاز العصبى كفيلاً بتوضيح كل  
أعمال الفكر السامية ، وصرحوا بأنه « لا تفكير بدون الفسفور » ، وأن « المخ

يهضم الإحساسات بشكل ما ، ويفرز عصارة التفكير لإفرازا عضويًا<sup>(١)</sup> .  
وما كان طب اليونان متقدماً تقدم الطب الحديث ، ولا كانت وظائف الأعضاء معروفة لديهم بقدر ما هي معروفة اليوم ، ولذا وقفت ماديتهم عند تلك الحدود الضيقة التي أشرنا إليها . ولم ير الروحيون منهم ضرورة مباحة للبرهنة على وجود النفس كما صنع الخلف ، فليس في عجائز أنطلاطون — على تعبهدها — مجهود يذكر لإثبات وجود النفس ، في حين أنه يقف على خلودها مجاورة مستقلة ويعقد أرسطو في أكبر مؤلفاته السيكلوجية الباب الأول لمناقشة آراء السابقين في ماهية النفس وخواصها ، دون أن يعنى كثيراً بإثبات وجودها<sup>(٢)</sup> . وفي « التباسعات » فصل طويل عن هبوط النفس ، لم يعرج فيه أفلاطون على وجودها . وكأن هؤلاء الفلاسفة يرون أن هذا الوجود من الواضح بحيث لا يحتاج إلى إثبات .  
فليس ثمة إذن تقايد فاسفي يرى ابن سينا ضرورة متابعتها . ولئن كان قد ناقش أنبأدوقليس وديمقريطس في تفسيرهما المادى للإحساس ، إن هذين لم ينكرا وجود النفس إنكاراً تاماً<sup>(٣)</sup> . وما أجدنا أن نبحث عن بواعث أخرى مباشرة دفعته لأن يجعل من وجود النفس موضوعاً لبرهنة متلاحقة لا يغفل عنها في كل مؤلفاته السيكلوجية .

وهو نفسه يشير إلى هذه البواعث ويوضحها ، ويمكن أن تلخص في أمرين :  
باعث منهجي ، وآخر موضوعي . فيقضى المنهج القويم في رأيه أن يبدأ الباحث بإثبات وجود النفس . ثم ينتقل بعد هذا إلى شرح وظائفها . يقول : « من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت لانيته ( يعنى وجوده ) ، فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح . فواجب علينا إذن أن نتجرد أولاً لإثبات وجود القوى النفسانية قبل الشروع في تحديد كل واحدة وإيضاح القول فيها<sup>(٤)</sup> » .

وهناك سبب آخر جوهرى ، هو أن بعض الماديين من معاصري ابن سينا

Cabanis, *Rapport du physique et du moral*, p. 138.

( ١ )

Aristote, *De l'âme*, II, 2-5.

( ٢ )

( ٣ ) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٤ .

( ٤ ) ابن سينا ، رسالة في القوى النفسانية ، ص ٨ .

أو بمن سبقوه. قليلاً قد غالوا فيما يظهر مغالاة الماديين الجديين وتطرفوا تطرفهم ، فوجدوا بين النفس والجسم ، أو أنكروا وجودها رأساً ، واعتبروا الجسم مبعث الظواهر العقلية المختلفة . فلم يربداً من أن يرد عليهم ويبين خطأهم ، وقد أشار إليهم صراحة في إحدى رسائله (١) .

وليس نعزير علينا أن نكشف عن هؤلاء الماديين ، فقد أشرنا إليهم من قبل . وذكرنا أن بينهم من أنكر النفس جملة ، أو من قال إنها جسم أو عرض لجسم . وفي مقدمتهم أنصار مذهب الجوهر الفرد من المعتزلة أو من الأشاعرة . فابو الهذيل العلاف يقرر أن النفس عرض الجسم ، وأبو الحسن الأشعري يشك في روحيتها ، وتلميذه أبو بكر الباقلاني يردد ما كان يقول به أبو الهذيل (٢) . وللمعتزلة والأشاعرة شأنهم في تاريخ الثقافة الإسلامية ، ولآرائهم وزنها ، وقد استطاع الأشاعرة الأول أن يعيدوا لمذهب الجوهر الفرد مجده الذي تضاعف وقوته التي تضعفت ، وابن سينا خصم لهذا المذهب ، وله عليه اعتراضات قوية وزدود مفخمة ، وهو خصم كذلك للنتائج المترتبة عليه . فكان طبعياً أن يعنى عناية كبيرة بالبرهنة على وجود النفس ، وإثبات أنها تغاير البدن . خصوصاً وعالمه مملوء بالنفوس والأرواح ، فالأفلاك عنده إنما تحركها نفوس فلكية ، والنبات إنما يغذيه نفس خاصة به ، والحيوان يتحرك بواسطة نفسه الحيوانية ، والإنسان إنما يدرك ويسمولى مراتب الكمال عن طريق النفس الناطقة . وما يلحظ أن ابن سينا في إثباته لروحية النفس يلجج على مذهب الجوهر الفرد وينقضه ، وكأنه يشير إلى الأشعري والباقلاني بنقضه هذا ، وهو على كل حال يهدم الأساس الذي قام عليه إنكار وجود النفس (٣) .

وما يؤيد هذا أنا نجد مفكراً آخر معاصراً لابن سينا يكشف عن هذه النزعة المادية ويصرح بأسماء معتنقيها ، ونعني به ابن حزم الأندلسي الذي حمل أيضاً على نظرية الجزء الذي لا يتجزأ حملة عنيفة . وحاول البرهنة على وجود النفس محاولة شبيهة بما صنعه ابن سينا ، فيلاحظ أن المبره إذا أراد تصفية عقله وتصحيح رأيه

( ١ ) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ٢٠ .

( ٢ ) ص ١٢٥ - ١٢٦ .

( ٣ ) ابن سينا ، النجاة ، ص ٢٨٥ - ٢٩٠ .



تخلص من حواس الجسد وشوائبه ، وأضحى بحيث لا يرى من حوله ، وبدا يكون فكره أصنى وحكمه أسلم . وقد تذهب أعضاء الجسم عضواً عضواً ، ومع ذلك تبقى النفس فلا تنفى ولا تتحول <sup>(١)</sup> .

ويظهر أن برهنة ابن سينا قد أثرت حتى فى الأشاعرة أنفسهم ، فرأينا أبا المعالى إمام الحرمين يعدل عن نظرية أستاذه ، ويعلن أن النفس جوهر روحى من طبيعة إلهية لا يفنى بفناء البدن ؛ فوضع بذلك أساس المذهب الروحى الذى اعتنقه تلميذه الغزالى ، وأضحى دعامة من دعائم عقيدة أهل السنة <sup>(٢)</sup> .

\* \* \*

وإذا لم يكن ثمة تقليد فلسفى واضح فى البرهنة على وجود النفس ، فمن العبث أن نبحث عن أصول ثابتة يمكن أن يكون ابن سينا قد استقى منها أدلته . حقاً إنه استخدم بعض الأفكار الفلسفية السابقة ، ولكن برهنته تشتمل على عناصر كثيرة تؤذن بالابتكار والطرافة .

وهنا نقطة لا يفوتنا أن نشير إليها ، وهى أنه سبق لأغسطين - فيلسوف المسيحية فى القرن الخامس الميلادى - أن سلك فى البرهنة على وجود النفس سبيلاً تشبه من بعض الوجوه سبيل ابن سينا الآنف الذكر . فذهب إلى أن الجسد والنفس حقيقتان متميزتان تمام التميز ، فى حين أن الأول يشغل حيزاً وله طول وعرض وعمق ، لا حيز للثانية مطلقاً وخاصتها الوحيدة هى التفكير . ومن أجل هذا كان شعورنا بها وإدراكنا لها مباشراً ، فإن الفكر لا يحتاج إلى واسطة فى فهم ذاته . وما دامت النفس تفكر فهى موجودة ، لأن تفكيرها يساوى وجودها تمام المساواة ، وقد يستطيع الإنسان أن يتجرد عن جسمه وعن العالم الخارجى فى كل مظاهره ، وأن ينكر الحقائق على اختلافها ، ويشك فى كل شيء ، إلا نفسه التى هى مصدر شكه ومبعث تفكيره ، فإنه لا يجد إلى الشك فيها سبيلاً <sup>(٣)</sup> .

( ١ ) ابن حزم ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل (طبعة القاهرة، ١٣٤٧) ج ٥ ، ص ٤٧-٤٨ .

( ٢ ) ١٢٦

( ٣ ) St. Augustin, *De trinitate*, Lib. X, cap. X, art. 13-16; Gilson. *Introduction*

à l'étude de St. Augustin, p. 56-59.

وهذا الجزء الأخير بوجه خاص من البرهنة الأغسطينية يذكرنا ببرهان الرجل الطائر ، وإزاء هذا يحق لنا أن نتساءل : هل تأثر ابن سينا بأغسطين ، أو الأمر مجرد توفيق خواتم ؟ لم يثبت مطلقاً أن مؤلفات الأخير نقلت إلى العربية ولا نجد أية وسيلة سمحت لابن سينا بالأخذ عنه . ويرجع الأستاذ جاسن أنهما معاً صدرا عن أصل إسكندري ، ولا سيما وهما شديداً التعلق بأفلاطون وتعاليمه<sup>(١)</sup> . ولكننا لم نقف على شيء مما وصل إلينا يشهد بأن رجال مدرسة الإسكندرية حاولوا البرهنة على وجود النفس على النحو السابق ، وقد تصفحنا بوجه خاص « كتاب الربوبية » و « كتاب العلل » فلم نجد فيهما شيئاً من ذلك .

ولسنا ندري ما المانع أن يكون برهان الرجل المعلق في الفضاء من ابتكار ابن سينا واختراعه ، خصوصاً وقد عودنا صوراً فرضية أخرى كثيرة ، كحديث « حي بن يقظان » ، و « رسالة الطير » التي تدل على خيال خصيب ومهارة في التصوير . وعلى فرض أنه عالة على من قبله في بعض عناصر برهانه ، فليس هناك شك في أن الصورة الجذابة التي صوره بها من بنات فكرة وإنتاجه الشخصي . ويخيل إلينا أنه كان مغتبطاً بفنه معجباً بتصويره ، ولا أدل على هذا من أنه أبرزه مرتين في « كتاب الشفاء » ، وعاد إليه مرة ثالثة في « الإشارات »<sup>(٢)</sup> . وهذا التصوير هو الذي ميز برهنته من برهنة أغسطين ، وإن كانتا ثلثتيان في الغاية والمرمى .

فابن سينا قد استن إذن في البرهنة على وجود النفس سنة لم تكن معروفة من قبل بكل معالمها ، لا في العالم اليوناني ولا في العالم العربي . والفارابي الذي أنرفيه من علمه نواح لم يفتن لها فطنته . ولم يقد دليل مطلقاً على وجود صلة بينها وبين برهنة أغسطين ، اللهم إلا أن الفيلسوفين دينيان روحيان ، يعنينا إثبات وجود النفس والاعتراف بها على أنها حقيقة تغاير البدن ، ولم يبق الآن إلا أن نقول كلمة عن مدى تأثير الخلاف بهذه البرهنة .

Gilson, *Archives*, T. IV, p. 41 (en bas).

( ١ )

( ٢ ) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨١-٢٨٢ ، ٣٦٣ ؛ الإشارات ، ص ١١٩ - ١٢٠

## (و) أثرها :

في برهنة ابن سينا - كما أسلفنا - جانبان : أحدهما موضوعي ، والآخر شكلي - فمن حيث الموضوع اشتملت على أدلة متعددة تباين الخلف في تقديرها والتحويل عليها ، ومن حيث الشكل ينبغي أن يبدأ بإثبات وجود النفس قبل التكامل عن خصائصها ، كي تنصب الصفات على موصوف ثابت . وقد أثرت هذه البرهنة بجانبها الشكلي بقدر ما أثرت بجانبها الموضوعي . فالتزم باحثون تلك السنة التي استنها ابن سينا ، من اعتبار الوجود مسألة مبدئية يجب إثباتها ومناقشتها قبل الدخول في تفاصيل الحديث عن حقيقة النفس ووظائفها . وردد آخرون براهينه ، مفضلين بعضها على بعض ، ومحاولين أن يزيدوها وضوحاً وقوة . ولم يقف هذا الأثر عند المسلمين بل جاوزهم إلى المسيحيين ، ولم يقتصر على القرون الوسطى بل امتد صداه إلى التاريخ الحديث .

ولإذا ما بدأنا بالغزالي وجدناه ، وإن كان قد أُخِجَ في « المقاصد » الكلام عن البرهنة على وجود النفس ، ينظمها نظماً ويرتبها ترتيباً يفوق كثيراً ما صنعه ابن سينا<sup>(١)</sup> . ويليه فخر الدين الرازي الذي يخلفه بحق ، والذي لم يأل جهداً في مزج الأفكار الفاسفية بالبحوث الدينية ، وإن كان يناقشها ويعارضها . ولم يخرج عن هذه السنة أيضاً أولئك المؤلفون الذين خلطوا الكلام بالفلسفة خطأ تاماً ، والذين قدر لمؤلفاتهم أن تشغل الأذهان في العالم الإسلامي طوال القرون السبعة الأخيرة ، كالسنسي في « عقائده » والإيجي في « مواقف » .

ويكفي على سبيل المثال أن نذكر صنيع الرازي في هذا الصدد . ففي كتابه « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » لا يكاد يعرض لموضوع النفوس البشرية حتى يبدأ « ببيان ماهية ما يشير إليه كل إنسان بقوله أنا » ، وفي هذا العنوان وحده ما يذكرنا بعبارات وردت على لسان ابن سينا<sup>(٢)</sup> . وفي كتاب آخر « معالم أصول الدين » يقف الباب الثامن على النفوس الناطقة ، ويتحدث فيه عن عشر

( ١ ) الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٢٩٢ .

( ٢ ) الرازي ، المحصل ، ص ١٦٣ .

مسائل ، يبدأ أولاها بقوله : « الصحيح أن الإنسان ليس عبارة عن هذه الجثة المحسوسة <sup>(١)</sup> » .

على أن الأمر لم يقف عند هذه النقطة الشكلية ، بل استمسك هؤلاء الباحثون ببراهين ابن سينا في مقدماتها وصياغتها . ولكن يلاحظ أولا أنهم أهملوا البرهان الطبيعي السيكلوجي أو برهان الحركة ، لما تبينوا من ضعفه . أما برهان « الأنا » ووحدة الظواهر النفسية ، وبرهان الاستمرار فقد توسعوا فيهما ، وأكسبوهما قوة ربما تزيد على ما لمسناه لدى ابن سينا <sup>(٢)</sup> . ومن الغريب أن برهان الرجل الطائر لم يستوقفهم ، مع أنه كان عزيزاً على صاحبه .

وفوق هذا لم يقنع هؤلاء الباحثون بهذه الأدلة العقلية ، وأبوا إلا أن يضيفوا إليها أدلة أخرى عقلية تثبت أن الإنسان في حقيقته شيء آخر سوى البدن . مثل قوله تعالى : « لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم يرزقون » ، ولا يتصور الحياة بعد القتل إلا عن طريق مغاير للجسد ، وهو طريق الروح <sup>(٣)</sup> . وكما جاء في الحديث : « إذا حمل الميت على نعشه رفرف روحه فوق النعش وهو يقول : يا أهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي » ، وفي هذا ما يؤذن بأن الإنسان بعد موت البدن لا يزال جوهراً حياً ناطقاً ، وما ذاك إلا بواسطة نفسه <sup>(٤)</sup> .

يتضح من كل هذا أن البرهنة على وجود النفس التي رسمها ابن سينا بقيت متدارس في الشرق إلى اليوم ، واحترم في الحملة شكلها وموضوعها ، وإن كانت قد حلفت منها أجزاء وأضيفت إليها أخرى ، وإذا كان برهان الرجل الطائر لم يصادف هنا النجاح المرجو ، فإنه قدر له نجاح باهر في مكان آخر .

ولا نظننا في حاجة بعد ما تقدم أن نعرض على مدرسة الأندلس ، فآثارها في الشرق غير واضحة ، وربما كانت آراؤها السيكلوجية في الغرب أظهر . على

( ١ ) الرازي ، معالم أصل الدين ( على هامش المصطلح ) ، ص ١١٤ .

( ٢ ) المصدر نفسه ، ص ١١٤ - ١١٧ .

( ٣ ) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .

( ٤ ) المصدر نفسه .

أن حديث ابن رشد عن وجود النفس - بكحديثه عن خلودها - ضعيف مهافت ، وليس فيه ما يدعوا لأن نقف عنده .

\* \* \*

وأما العالم الغربي فقد كان لبرهنة ابن سينا فيه شأن لا يقل عن شأنها في العالم الإسلامي . وكلنا يعلم أن « الشفاء » ترجم إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي ، وكان للجزء المتعلق بالنفس منه أكبر الأثر في رجال الفلسفة المسيحية . ولم يكد يفرغ جندساليونوس من ترجمته حتى أقبلوا عليه يتدارسونه ويأخذون عنه مختلف الآراء . على أن جندساليونوس نفسه لم يكن مجرد ناقل ، بل يعتبر الواضع الأول لدعائم علم النفس السينوي في الفاسفة المدرسية المسيحية <sup>(١)</sup> .

وقد أخذ المدرسيون - فيما أخذوا من آراء ابن سينا البيكارجية - برهنته على وجود النفس ، وراقهم منها بوجه خاص برهان الرجل الطائر ، فأعاده الكثيرون منهم بنصه أحياناً ، وعلى الأخص أتباع أغسطلين مثل جيوم الأفرني وحناء الرشيلي . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ما يوجد من شبه بين هذا البرهان والبرهنة الأغسطينية ؛ وكان هؤلاء المدرسيين ازدادوا تعلقاً به حين رأوه يقترب من آراء أستاذهم اللاتيني <sup>(٢)</sup> . لذلك استمروا يرددونه فيما بينهم إلى عصر النهضة ، بل لقد بقي معروفاً أيضاً - فيما يظهر - إلى أن جاء ديكارت فنأدى بمبدأ « الكوجيتو » المشهور . ولقد عاهد هذا الفيلسوف نفسه على أن يرفض - في بحثه عن الحقيقة - كل ما يتطرق له الشك لأن تحواسنا في حال اليقظة نخدعنا وتنقل إلينا العالم الخارجي نقلاً مشوهاً ، ونخيّلنا أثناء النوم تغدق علينا صوراً وأوهاماً لا أساس لها . وأخذ يشك في كل شيء إلى أن انتهى به شكه إلى حقيقة ثابتة هي أنه يفكر ، وما دام يفكر فهو موجود ؛ وفي مقدور الشكك والملا أدريين أن يهدموا الحقائق على اختلافها ، إلا هذه الحقيقة التي تحمل معها برهانها <sup>(٣)</sup> .

يقول « قد أستطيع أن أفترض أني لا جسم لي وأن لا عالم ولا مكان أحل فيه ، ولكني لا أستطيع لهذا أن أفترض أني غير موجود ؛ بل جلي العكس ينتج قطعاً في وضوح من شكّي في حقيقة الأشياء أني موجود . . . فقد عرفت إذن أني »

*Ibid.*, T. IV, p. 41 (en bas). ( ٢ )  
Hamelin, *le système de Descartes*, p. 122.

Gilson, *Archives*, T. I, p. 48. ( ١ )

( ٣ )

جوهر ذاته وطبيعته التفكير ، ولا يحتاج في وجوده إلى مكان ولا يخضع لشيء مادي . وعلى هذه الصورة « الأنا » أو النفس التي هي أساس ما أنا عليه متميزة تمام التميز من الجسم ، بل هي أيسر معرفة منه ، حتى في حال انعدامه لا تنقطع هي عن أن توجد مع كل خصائصها<sup>(١)</sup> . .

هذا هو « الكوجيتو » الديكارتي ، وهذه هي البرهنة عليه . ولا يجد القارئ صعوبة في أن يدرك وجوه الشبه بينها وبين البرهنتين السابقتين الأغسطنية والسيبوزية . وقد يلاحظ أن ديكارت يحاكي أغسطين تمام المحاكاة في إثباته وجود النفس وتميزها من البدن<sup>(٢)</sup> ، ولم يبق مجال للشك في أن أبا الفلاسفة الحديثة قرأ مؤلفات الفيلسوف اللاتيني ، وخاصة ما اتصل منها بالنفس وخلودها<sup>(٣)</sup> ، وهو نفسه يصرح باغتيابه لموافقة « الكوجيتو » لخواطر أغسطين<sup>(٤)</sup> . وحديثاً استطاع ليون بلنشييه أن يبين في سعة وتفصيل جديرين بالإطراء الأفكار التي سبقت « الكوجيتو » الديكارتي ومهدت له<sup>(٥)</sup> ، غير أنه فات أنه يشير إلى الصلة بينه وبين برهان الرجل الطائر .

وقد حاول أخيراً المستشرق الإيطالي فورلاني أن يتلافى هذا النقص فكتب في مجلة *Islamica* فصلاً عنوانه « ابن سينا والكوجيتو الديكارتي<sup>(٦)</sup> » . وفيه يعرض برهان الفيلسوف العربي وترجمته اللاتينية القديمة ، ثم يقارنه بما جاء به ديكارت موجهاً عنايته الكبيرة إلى بيان أثر الخواص والحياة لديهما . وينتهي بعد كل هذا إلى النتيجة الآتية : وهي أنه يستبعد أن يكون ديكارت قد قرأ ابن سينا رأساً لقلة المطبوعات وعدم تداول مؤلفاته في الأيدي ، ويرجح أن يكون قرأه عن طريق جيروم الأفرني<sup>(٧)</sup> .

ولكننا نلاحظ أن ترجمة « كتاب الشفاء » اللاتينية أعيد طبخها في البندقية

*Ibid; Meditations*, p. 11.

*Hamelin, le système*, p. 122.

*Bréhier, Histoire de la philosophie*, T. II, p. 73.

(٤) عثمان أنين ، ديكارت ( الطبعة الثانية ) ، ص ١٢٣ .

*Blancher, Les altitudes historiques du « je pense donc je suis »*, Paris 1920.

*Furlani, „Avicenna e il cogito“*, in *Islamica*, Leipzig, 1927.

*Ibid.*, p. 70.

(١)

(٢)

(٣)

(٤)

(٥)

(٦)

(٧)

ثلاث مرات بين سنتي ١٤٩٦ و ١٥٣٦ ، فتكون آخر طبعة منها ظهرت قبل ميلاد ديكارت بخمسين سنة فقط . ونحن نعلم كيف أثارت مشكلة النفس وخلودها لعهد ، فمن المحتمل أن يكون الباحثون قد لجئوا إلى كل المصادر الممكنة لحلها . وابن سينا من أطول الفلاسفة حديثاً فيها وأكثرهم غراماً بها . وقد أبان رينان من قبل مقدار تعلق السريونيين ورجال الدين في باريس بالفلسفة الإسلامية بوجه عام ومناقشتهم لها وردهم عليها وبختمهم عن أصولها ومصادرها<sup>(١)</sup> ، فلا يمكن أن تكون قد فاتتهم مطبوعات البندقية المتقدمة ، خصوصاً وقد لمسوا قرابة وشبهاً بين آراء ابن سينا وأغسطين . وفي مكتبة باريس الأهلية أكثر من نسخة من هذه المطبوعات ، ويغلب على الظن أنها وصلت إلى السريون منذ ذلك التاريخ<sup>(٢)</sup> ، وإذا كان أرنولد قد أشار إلى أغسطين فقط ليبين أن ديكارت عالة على من قبله ، فلهل ذلك راجع إلى أنه تخير شخصية معروفة من العالم المسيحي المحيط به .

على أن ديكارت لم يتجه إلى ابن سينا عن طريق جيوف الأفرني فقط ، بل يغلب على ظننا أنه اهتدى إليه أيضاً في ثانيا مؤلفات زوجر ببيكون ، أخلص تلميذ بين المسيحيين لفلاسفة الإسلام ؛ وقد قرأ ديكارت ببيكون هذا وتأثر به في نواح مختلفة . وسواء أوقف ديكارت على ابن سينا مباشرة أم من طريق غير مباشر ، فكل الدلائل قائمة على أن برهان الرجل الطائر جدير بأن يعد بين الأفكار التي سبقت « الكوجيتو » الذي كارت ومهدت له<sup>(٣)</sup> . وإذا كان ديكارت مديناً لأغسطين بشيء في صوغه وتصويره ، فهو ملدين كذلك بدرجة لا تقل عن هذا لأبن سينا . لاسيما وإلى الأخير يرجع الفضل في بعث الأفكار الأغسطينية من مرقدها وتوجيه اللاتينيين من جديد نحوها ثوبجيتها نشيطاً في القرون الأربعة السابقة لديكارت . وهو مع زميله ابن رشد قد أثارا في العالم الغربي منذ القرن الثاني عشر مشكلة العقل ، والنفس ، ونظرية المعرفة بوجه عام ، إثارة امتد صداها إلى عصر النهضة . وواضح أنه لا يعيب « الكوجيتو » في شيء أن يكون بعض الباحثين قد اهتدى إليه من قبل عن طريق آخر ، فإن اتفاق الآراء على أمر يزيده قوة فوق

Rénan, *Œuvres*, p. 267-278.

(١)

Catalogue de la Bibliothèque nationale, Réserve, R. 82 (1), 82 (2), 83, 613.

(٢)

Archives, I, p. 63 (en b).

(٣) يتفق الأستاذ جلوسن معنا على ذلك ، انظر :

قوته ، ويقيناً إلى يقينه . وليس ثمة داع لأن نجهد أنفسنا — كما صنع هملان وغيره — في أن نثبت بأى ثمن أن ديكارت مبدعه الأول ، فإن هذه محاولة فاشلة ولا تنفق مع روح البحث العلمى<sup>(١)</sup> . ولا يعيب ديكارت نفسه أن يكون قد سبق إليه في صورة غير الصورة التى أظهره بها ، وثوب غير الثوب الذى ألبسه إياه ، فإن الفكرة الواحدة تتشكل بأشكال مختلفة تبعاً للمذاهب الفلسفية التى تبدو فيها .

\* \* \*

فن القرن الحادى عشر إلى القرن العشرين وبرهنة ابن سينا على وجود النفس تدارس في مجاهد الشرق ، ولا تزال بعض كليات الأزهر المختصة ترددها إلى اليوم . وكثيراً ما تعرض وتناقش دون أن يذكر اسم واضعها ، ودون أن تبحث في كتبه . ولو تم هذا الربط لكان البحث أوضح والتحقيق العلمى أتم . وقد بقيت تدرس في الغرب أيضاً أربعة قرون أو يزيد ، وخلقت حولها حركة فكرية واسعة ، كان لها فيها مؤيدون ومعارضون . ويكفيها أثراً أن تمهد لمبدأ هام من مبادئ الفلسفة الحديثة ، ألا وهو « الكوجيتو » الديكارتي .

#### ٤ — ماهية النفس

قد يظن أنا — وقد أثبتنا وجود حقيقة مغايرة للجسم — لم يبق أمامنا صعوبة في تعرف حقيقتها وتحديد ماهيتها ، ولكن الأمر على عكس ذلك . فتحديد النفس في الواقع ليس من المسائل الهينة ، وربما كان أعسر من البرهنة على وجودها ، ولا أدل على هذا من أن الفلاسفة اختلفوا فيه من قديم . ويتصور ابن سينا أن أيسر طريق لتذليل هذه الصعوبة هو أن يستعرض آراء من سبقوه محلاً ومناقشاً ، ليستخلص منها التعريف الذى يقره والحد الذى يرتضيه .

#### (١) آراء الفلاسفة السابقين لسقراط :

لقد اختلف هؤلاء الفلاسفة في حقيقة النفس ، وفي مقدمتهم فيثاغورس وأنابادوقليس وديمقريطس ، وإن كان ابن سينا لم يصرح بأسمائهم . ويرجع



اختلافهم في رأيه إلى أن للنفس أثرين ظاهرين ، هما الحياة والحركة من جانب والإدراك من جانب آخر . ففريق أخذ بالأمر الأول وحال تحديد النفس بواسطته فقط ، وفريق آخر لم يفهم في طبيعتها إلا الإدراك ، وفريق ثالث رأى أن يجمع بين هذين الجانبين .. ويراد بالفريق الأول كل أولئك الذين اعتبروا النفس مصدر الحياة والحركة الذاتية ، فخلطوا بينها وبين الدم الذى إن سفع كان المрт ، أو بينها وبين الجواهر الفردة - أو الهباء كما يسميه ابن سينا - التى كان يظن أنها متحركة دائماً . وأما الفريق الثانى فيعتقد أن الشيء لا يدرك سواء إلا إذا كان مبدأ له ومتقدماً عليه ، ولذلك عدوا النفس واحداً أو جملة من المبادئ التى يختلف نوعها وعددها تبعاً للفلاسفة . فظنوا أنها نار أو هواء أو أرض أو ماء أو بخار ، أو جعلوها مركبة من العناصر الأربعة كما ذهب إلى ذلك أنباء وقليس ، زعموا منه أن الشبيه فقط هو الذى يدرك الشبيه ، فلا بد أن يكون فى النفس جزء من الأشياء التى تدركها . وأما الفريق الآخر فيرد النفس إلى العدد ، لأن الأعداد مبدأ الوجود والحركة والإدراك (١) .

ولم يفتح ابن سينا بتلخيص هذه الآراء ، بل ناقشها مناقشة طويلة عنيفة ، نكتفى بسرد أمثلة منها . فيعترض على الفريق الأول أنه لم يفسر السكون ، ذلك لأن النفس إن كانت متحركة بذاتها فكيف تسكن ؟ على أنه ليس من السهل على هذا الفريق أن يحدد نوع الحركة التى تقوم به النفس . ويرفض ابن سينا المذهب الدرى الذى أثبت بطلانه فى نواح أخرى . ولا يخفى تهكمه بأولئك الذين يزعمون أن الكائن لا يدرك إلا ما صدر عنه ، ملاحظاً أن الإنسان يعلم أشياء كثيرة لم يقل أحد إنه أصل لها . وليس بصحيح مطلقاً أن الشبيه فقط هو الذى يدرك الشبيه ، لأن لو سلم هذا لكان معناه أن العالم العلوى لا يعرف من أمر العالم السفلى شيئاً (٢) .

ولسنا فى حاجة أن نشير إلى المصدر الذى استقى منه ابن سينا معلوماته هذه ، فإن الفصل الذى عقده فى « الشفاء » تحت عنوان : « فى ذكر ما قاله الإقدام فى النفس وجوهرها ونقصه » يتلاقى تماماً مع ما جاء فى الباب الأول من « كتاب

(١) ابن سينا ، الشفاء ج ١ ، ص ٢٨٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٨٢ - ٢٨٤ .

النفيس « لأرسطو<sup>(١)</sup> . فتلخيص الآراء صورة مما حكاه أرسطو ، ومناقشتها أيضاً تبدو صدى لمناقشته . فتلمذة ابن سينا واضحة ، وإعادته لأفكار الفيلسوف اليوناني ظاهرة . ولكن لا نزاع في أن وقوفه على هذه الآراء ومناقشته لها قد مكنه من تبين مواطن الضعف فيها ، وهياً له الفرصة لتخير التعريف الملائم . إلا أن هناك فيما يظهر عاملين يتقاسمانه ، وصوتين عظيمين يتجادبانه ، وهو بينهما في حيرة واضحة وتردد ظاهر أو تناقض مكشوف أحياناً . فحين يقرأ عبارات أرسطو الأخاذة وتحليلاته المنظمة واعتراضاته المفحمة ، لا يلبث أن يرددها ويسير وراءها . وحين يسمع أفلاطون ينادى بجمهورية النفس وتميزها التام من البدن ، يستولى عليه هذا النداء ويصادف هوى في نفسه ، وإن كان لا يتفق مع أرسطو . وقد يقف موقفاً وسطاً بين هذين الطرفين المتقابلين ، محاولاً الجمع والتوفيق بينهما . وستبين بالدقة فيما يلي علام استقرار رأيه .

#### ( ب ) النفس صورة الجسم :

كل جسم طبيعي مركب من مادة وصورة ، فالمادة مجرد استعداد للوجود ، أو إن شئت جزء من الوجود ولكن بالقوة ، والصورة عامل تحول وتأثير ، أو إن شئت جزء من وجود الشيء ولكن بالفعل . فالوجود متوقف على المادة والصورة معاً ، وهما بدورهما متلازمان ، فالمادة تتقوم بالصورة ، والصورة تقوم بالمادة . والمادة المطلقة لا وجود لها في الأحيان بمعزل عن صورتها ، فإن عزلت عنها في الوهم كان القناء . والصورة أكمل وأشرف من المادة لأنها فعل والفعل أسمى من القوة . وبالصورة تتميز الأجسام بعضها من بعض وتتحدد ماهيتها وتقوم بوظائفها ، فالأرض لا تفرق عن الماء بمادتها بل بصورتها ، والسيف لا يقطع بجديده بل بجلده<sup>(٢)</sup> .

وما الإنسان إلا جسم طبيعي ، فهو مكون من مادة وصورة ، ومادته هي البدن ، والصورة النفس ، وبالأخيرة يتميز من الكائنات غير الحية ، لأنها مصدر حياته وحسه وحركته ، فالنفس إذن صورة الجسم . والصور كمالات

(١) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٨٢ وانظر أيضاً .Aristote, *De l'âme*, I, 2-5.

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٢-٢٣ ؛ النجاة ، ص ١٦٠ ، ٣٣٢-٣٣٦ .

كلها وكمالات أولية ، لأن وجود الأشياء المختلفة لا يكتمل إلا بها . وليست النفس كمالاتاً أوليةً لجميع الأجسام ، بل الأجسام الطبيعية وحدها التي تمتاز بالحياة عن الأجسام الصناعية ، وتشتمل على آلات وأعضاء تقوم بوظائف متباينة ، فهي كمال أولى لجسم طبيعي آلى<sup>(١)</sup> .

وهنا أيضاً ما أغنانا عن أن نشير إلى مصدر هذه الأفكار ، فإن مبدأ الهيول والصورة من المبادئ الرئيسية التي قامت عليها الفاسفة الأرسطية . وقد شاء أرسطو أن يفسر به مشكلة التغير كلها ، وأن يطبقه تبعاً على علم النفس الذي هو جزء من الطبيعة . ولم يصنع ابن سينا شيئاً أكثر من أنه اعتنق المبدأ وأقر تطبيقه . وهو فيما تقدم إنما يلخص الفصلين الأول والثاني من الباب الثاني من «كتاب النفس»<sup>(٢)</sup> . ولم يكتف بأن يأخذ بآراء أرسطو ، بل أبى إلا أن يردد بعض ألفاظه وعباراته . فلفظ «كمال» الذي يشبث به ويبنى عليه تعريفه ترجمة صحيحة لكلمة «أنتاشيا» اليونانية ، وقوله «إن النفس صورة الجسم» ترجمة أخرى لتعبير أرسطى مشهور<sup>(٣)</sup> . فإذا كان هذا التعريف ناقصاً أو معيباً ، فليس الفيلسوف العربي مسئولاً عن ذلك وحده ، بل يشاركه فيه أستاذه اليوناني . وإذا تركنا جانباً لفظ «كمال» أو «أنتاشيا» وما يثيران من مخوض ، فلما لا نلبث أن نصطدم بتلك الجملة المشهورة : «النفس صورة الجسم» . تعبير رائع وأخاذ من غير شك ، ولكنه لا يقدم كثيراً في تفهم حقيقة النفس وتحديد ماهيتها ، وكم عودنا أرسطو هذه التعبيرات التي يجعل فيها بعض المشاكل دون أن يحلها . ونحن نسلم أن فكرة الصورة من الأمور الجوهرية في مذهبه ، إلا أنها في الوقت نفسه من أدق نقطه وأصعبها تلاؤماً مع نزعتة الواقعية ، فإن من يقول بالصورة يدنو من المثالية الأفلاطونية وإن تحامل عليها .

والواقع لأن أرسطو لم يأل جهداً في نقد مثالية أفلاطون التي تقول إن النفس حقيقة متميزة من الجسم ، ويصرح بأن ما ذهب إليه الأفلاطونيون والفيثاغوريون من أن النفس جوهر روحى أشبه بالخيال منه بالحقيقة . ولا يستطيع أن يتصور

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٧٨-٢٨٠ ؛ رسالة في القرى النفسانية ، ص ٢٤-٢٦

Aristote, *De l'âme*, II, 1-2.

*Ibid.*, 412a, 20.

الفلسفة الإسلامية - أول

(٢)

(٣)

أن نفساً ما تأتى من الخارج وتخل في جسم ما ، وكيف نقبل هذا ومؤداه أن النفس تدخل الجسم كما يوضع مطروف في ظرف خاص ؛ ومن المقرر أن المادة غير قابلة للعزل عن صورتها<sup>(١)</sup> . ومع هذا فإن أرسطو يفسر النفس تفسيراً أدخل في باب المثالية من فرص أستاذه ؛ فإنه يعتبرها صورة ، وليست الصورة شيئاً أو مادة بأى شكل من الأشكال . وهذا تناقض ظاهر ولازم لكل فياسوف واقعى يحتفظ بقسط من المثالية !

ويظهر أن ابن سينا قد أدرك ما في التعريف السابق من نقص ، بدليل ملاحظه من أنه لا يفسر النفس من حيث هى ، وإنما يعرفها من ناحية صلتها بالجسم<sup>(٢)</sup> . لهذا لم ير بدءاً من توضيحها توضيحاً ذاتياً ، ووضع حد كادل لها لا يكون مثار اعتراض أو ملاحظة . وقد بذل في تكوين هذا الحد الجديد جهوداً عنيفة ووضعية ، ولكنها لم تكن ضائعة لأنها انتهت به إلى التعريف الذى يقره ويرتضيه .

#### ( ح ) جوهرية النفس :

لعلنا نذكر أن برهنة ابن سينا على وجود النفس كانت ترمى كلها إلى إثبات حقيقة مغايرة للجسم وتمييزة عنه كل التمييز ، فلا يمكن إذن أن تكون صورته ولأعرضاً من أعراضه . بل بالعكس هى شئ آخر يقابله تمام المقابلة ويخالفه كل المخالفة ، بحيث إن إدراكنا لها بعيد عن الجسم وعن كل ما هو جسمى ؛ والإدراكات المتميزة تستلزم حقائق متميزة تصدر عنها . ودلى هذا فالبرهنة الآتية - وهى من عمل ابن سينا - تتنافى مع القول بأن النفس صورة الجسم ، وكأنما كان هذا القول عدوى سرت إليه لا تتمشى مع مجموعة آرائه الأخرى . لهذا عدل عنه إلى تعريف آخر يبدو أكثر وضوحاً وانسجاماً ، وقرر أن النفس جوهر قائم بذاته . ولا يكتفى بأن يدعى الدعوى ويرساها على علاتها ، وإنما يأخذ على عاتقه إثباتها . فيلاحظ أن الجوهر والعرض متقابلان ، بل متناقضان وإن كان تناقضهما غير صريح ؛ ذلك لأن كل ما ليس بجوهر عرض . فإذا استطعنا أن نثبت أن النفس ليست واحداً من الأعراض ، ثبت تبعاً أنها جوهر .

*Ibid.*, 407b, 13.

( ١ )

( ٢ ) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٧٩ .

ولعل أول شيء ينشأ عنها العرضية هو أنها مستقلة كل الاستقلال عن الجسم ، وهذا الأخير محتاج إليها تمام الاحتياج في حين أنها لا تحتاج إليه في شيء . فلا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إن اتصلت به نفس خاصة ، في حين أن النفس هي سواء اتصلت بالجسم أو لم تتصل به . ولا يمكن أن يرجد جسم بدون النفس ، لأنها مصدر حياته وحركته ، وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم . ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحاً من الأشباح ، في حين أنها بالانفصال والصعود إلى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس إذن جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض الجسم <sup>(١)</sup> .

وليس القول بجوهرية النفس من الآراء التي ابتكرها ابن سينا ، فقد سبقه إليه أفلاطون ، وتوسع فيه رجال مدرسة الإسكندرية . وما دامت النفس جوهراً فلا يمكن أن تكون صورة للجسم ، لأن من المبادئ المقررة أن ليس ثمة وجود مستقبل للصورة بمعزل عن مادتها . ولكن ابن سينا يذهب - متفقاً مع الفارابي - إلى أن النفس في آن واحد جوهر وصورة : جوهر في ذاتها ، وصورة من حيث صلتها بالجسم <sup>(٢)</sup> . وكأنه شاء بهذا أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو ، فأخذ بفكرة الجواهر الأفلاطونية وفكرة الصورة الأرسطية ، وأطاعهما معاً على النفس . ولعل مما يسر له ذلك أن كلمة « جوهر » لدى أرسطو ليست محدودة المعنى ، فتطابق على المادة تارة ، والصورة أخرى ، وعابهما معاً مرة ثالثة ؛ هذا إلى أننا نعرف لديه الصور الجوهرية كعقول الأفلاك . إلا أن هذا توفيق لا يخاف على كل حال من تهافت وتناقض .

على أن الفارابي وابن سينا - فيما يظهر - لم يتدحاه ، فقد قبل به من قبل في مدرسة الإسكندرية . وذلك أننا نلاحظ أن صاحب « كتاب الربوبية » يفسر عبارة أرسطو المشهورة : « النفس صورة للجسم » تفسيراً يشبه كل الشبه ما قدمناه . فهو يدافع أولاً كل المدافع عن جوهريتها ، ويبرز هذا ما استطاع ، ومع ذلك

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٨٥ :

(٢) المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ٢٧٩ ، انظر أيضاً :

لا يرى غضاضا في أن تكون صورة من حيث علاقتها بالجسم ، وبدا خلط بين الأفلاطونية والأرسطية<sup>(١)</sup> .

ومهما يكن من أمر هذا السند التاريخي فإنه لا يقوى مركز ابن سينا ، ولا يزيد في الأمر شيئا أكثر من أنه أخذ بتوفيق غير موفّق ، وكأنه أحسّ بهله الضعف ، فحاول أن يتحاشاه ويتخلص منه ، وذلك أنه كلما بعد عن جو الآراء الأرسطية وتخلص إلى تفكيره الخاص عند النفس جوهرًا فحسب ولم يشتر قط إلى أنها صورة . فعندما يعرفها في « الشقاء » و « النجاة » ، اللذين يجارى فيهما جماعة المشائين ، يقول إنها كمال وصورة للجسم ؛ وإذا ما انتهى إلى « الإشارات » الذي يباهو فيه استقلاله وشخصيته ، لا يتحدث عنها إلا باسم الجوهر والجوهر الروحاني القائم بملكه .

#### ( ٥ ) روحانيته :

لا يكفي لتعريف النفس أن نقول إنها جوهر ، فهذا جنس لا تتميز به من الجواهر الأخرى في شيء ، ويشغى أن يضاف إليه فصل أو فصول كى يكتمل التعريف . والفصل الفاصل هنا هو روحيتها التي تفرق بها عن الجسمية افتراقاً تاماً . وإذا كان ابن سينا قد جدد في إثبات جوهريتها ، فإن جهده يتضاعف لبيان أنها من الجواهر الروحية ، وفنه الجليل يبلغ قمته . فيذهب في إثبات ذلك مناهب شتى ، ويقوم الدليل تلو الدليل ، مستعيناً ببعض المبادئ الرياضية والمعلومات الطبية ، أو معولا على ملاحظاته السيكلوجية . وسنحاول تلخيص أدلته هذه ، خصوصاً ومن بينها المعقد الغامض ، أو ما يشتمل على آراء لا يزال لها وزن من الناحية السيكلوجية .

فيقرر أولاً أن النفس جوهر يدرك المقولات والمعاني الكيفية ويشتمل عليها ، وجوهر هذا شأنه لا يمكن أنه يكون جسماً ولا قائماً بجسم . ذلك لأن النفس هي التي تجرد الكليات عن الكم والأين والوضع وتستخلصها من الجزئيات ، فلا يمكن أن تضعها في حيز جديد ؛ ولن يصير الكل كلياً ولا المعقول معقولاً بالفعل إلا إذا

انتزع من المكان وفهم في ذاته بعيداً عن عوارض المادة <sup>(١)</sup> .

ولإذا قلنا بمادية النفس لزم أن تحمل المعقولات في مكان . وهذا محال . لأنها إن شغلت حيزاً ، فلما أن يكون قابلاً للقسمة أولاً . وما لا يقبل القسمة هو تلك النقطة الهندسية التي يتكون منها الخط ولا توجد منعزلة مطلقاً ، فلا يمكن أن تكون محلاً لشيء ما . وعلى هذا لم يبق إلا أن تكون المعقولات حالة في مكان قابل للقسمة ، وفي هذا الفرض أيضاً صعوبات كثيرة لا سبيل إلى تذليلها ومتناقضات لا نستطيع رفعها .

وأهمها أن الكلي يصبح قابلاً للقسمة تبعاً للحيز الذي يشغله ، فيصير شكلاً هندسياً أو كمية عددية بدل أن يكون فكرة عقلية . وإذا قلنا بقسمته ، فهل هو مكون من أجزاء مكررة متشابهة أو غير متشابهة ؟ إن أخذنا بالأول قادنا إلى نتيجة واضحة البطلان ، وهي أن يتكون الكلي المتنوع للمميزات من جزء واحد مكرر . وإن ذهبنا إلى الثاني كان معناه أن الكلي قابل للقسمة إلى مالا نهاية ، شأنه في هذا شأن الجسم الذي حل فيه . ونحن نعلم أن الكليات وإن قسمت إلى أجناس وأنواع ، ينبغي أن تقف عند حد في هذا التقسيم . فهي في ذاتها قابلة للقسمة إلى نهاية ، وتبعاً للحيز الذي تشغله يمكن تقسيمها عقلاً إلى مالا نهاية ، وهذا تناقض صريح . على أن هناك معقولات بسيطة لا تقبل القسمة بحال ، فكيف نتصورها شاغلة لحيز منقسم ؟ وإذا بطل كل هذا ، فالجوهر الذي تحل في المعقولات روحاني غير موصوف بصفات الأجسام ، وهو ما نسميه النفس <sup>(٢)</sup> .

هذا هو أعنف برهان يستدل به ابن سينا على روحية النفس . ويظهر أنه كان معتزلاً به الاعتداد كله ، فإنه ساقه في كل كتبه السيكلوجية التي وصلت إلينا ، في أشكال مختلفة بعضها أغمض وأعقد من بعض ، وربما كان أوضحها نسبياً ما جاء في « كتاب النجاة » .

وليس القول بأن المعقولات لا تشغل حيزاً فكرة مبتكرة ، فقد قال بها الإغريق من قديم . وأسطور خاصة يفصل الكلام في وجود الكليات مبيناً أنها موجودة في

( ١ ) ابن سينا ، الشفاء ج ١ ، ص ٣٤٩ - ٣٥٠ ؛ النجاة ، ص ٢٩٠ - ٢٩٢ .

( ٢ ) المصدر نفسه ، ص ٢٨٥ - ٢٨٩ ؛ الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٤٨ - ٣٤٩ ؛ الإشارات ،

ص ١٣٠ - ١٣٢ ؛ رسالة في القوى النفسانية ، ص ٦٧ - ٧٩ .

الحرثيات بالقوة وفي الذهن بالفعل ، والوجود ، الدهنى هو الوجود الحقيقى ، وإذا كان بينه وبين الوجود الخارجى فارق فهو أنه مجرد عن الماديات <sup>(١)</sup> . وقد حاول الفارابى من قبل البرهنة على روحية النفس محاولة نظن أنها هى التى ألهمت ابن سينا برهانه هذا ، فهو يلاحظ أن المعقولات تتناقى مع الحيز بطبيعتها ، وما دامت النفس تدركها وتشتمل عليها فهى جوهر متشارك للمادة <sup>(٢)</sup> .

ولكن هناك جديداً لدى ابن سينا ، هو جدله المحكم وإلزامه المبني على أقيسة اقترانية وقسمة ثنائية ، لا يلبث المرء أن يسلم أمامها بالمطلوب . وقد لا نستطيع الآن كثيراً هذا الطراز من الاستدلال الذى يبدو أشبه بالمناقشات اللفظية منه بالبحث العلمى ، إلا أنه كان من مميزات القرون الوسطى ، ولابن سينا خاصة فيه قدرة فائقة . ودون أن نسترسل فى هذا ، لا يفوتنا أن نشير إلى أن بعض المقدمات السابقة عرضة للطعن والنقص .

ومهما يكن من شأن البرهان السابق ، فإنه يعتمد على مبدأ يقره علم النفس الحديث ، وذلك أن الظواهر الجسمية تختلف عن النفسية بأن الأولى هى التى تشغل حيزاً فى حين أن الثانية مجردة عن المكان ، وكل ما تقاس به إنما هو الزمان الذى تحدث فيه ، ويضيف ابن سينا إلى هذا ملاحظات أخرى سيكلوجية فى براهينه التالية .

فيشير إلى أننا كنا نود أن نجد السبيل إلى ملاحظة النفس فى ذاتها ، لنقف على طبيعتها وميزاتها . فأما ولا حيلة لنا إلى ذلك ، فلنلجأ إلى آثارها وظوائفها فإن فيها خير معين على فهم كنهها ؛ وكثيراً ما قام الأثر دليلاً على المؤثر . ومن أهم وظائف النفس وألصقتها بها الإدراك ، ويلاحظ فيه أن النفس تدرك ذاتها وتدرك أنها تدرك ، وفى هذا دليل قاطع على أن إدراكها مباشر وبدون واسطة . ذلك لأنها لو كانت تدرك بآلة جسمية لانهلكت كل هذا وما استطاعت أن تدرك نفسها ، ولا أن تكون شاعرة بإدراكها ، بل ولا أن تدرك الآلة التى تستخدمها .

ويكفى أن نقارن هذا الإدراك العقلى بالإدراكات الحسية أو المتصلة بالجسم

Aristote, *De l'ans*, III, 4.

(١)

(٢) الفارابى ، الثمرة المرضية ، ص ٦٤ ، ٦٧ ؛ المفارقات ، ص ٧ - ٨ .



لنتبين الفرق بينهما . فبينما النفس تدرك ذاتها ، وتدرك إدراكها ، لا تستطيع حاسة ما من حواسنا أن تحس نفسها ولا إحساسها ولا العضو الذي يوصل إليها هذا الإحساس ، اللهم إلا إن عكس إليها بمرآة ونحوها . وكذلك الخيلة لا تتخيل ذاتها ولا فعلها ولا آلتها ، وإنما تتخيل أمراً خارجاً عن كل ذلك . وإذن النفس الناطقة من طبيعة غير طبيعة هذه القوى الجسمية<sup>(١)</sup> .

وفوق ذلك تتأثر هذه القوى بما تقوم به من مجهود ، فإن عظم أو استخدمت زمناً طويلاً بدا عليها التعب والإعياء وعز عليها أن تقوم بوظائفها في دقة . فالقراءة الطويلة تضعف العينين ، والضوء الشديد قد يعشييهما ، والرعء المقاصف يصم الأذن . وليس أثر هذه الإحساسات القوية بمقصود على وقتها ، بل يبقى بعد زمناً ، فن أبصر ضوءاً عظيماً لا يبصر معه ولا عقبه ضوءاً ضعيفاً ، ومن سمع صوتاً قوياً لا يسمع معه ولا على أثره صوتاً ضئيلاً ، ومن ذاق طعاماً شديداً الحلاوة لا يحس بعده خفيف الطعم .

وعلى عكس هذا يزداد العقل نضجاً كلما استخدم وقام بوظيفته : وإذا حل مسألة معقدة كان في هذا ما يعينه على حل ما هو أعقد منها . حقاً إنه قد يبدو متعباً أحياناً ، ولكن هذا راجع إلى ما يتصل به من ظروف عضوية ، فإنه يستعين بالخيلة كثيراً وهي مرتبطة بالجسم ارتباطاً وثيقاً<sup>(٢)</sup> .

وأخيراً كل أعضاء الجسم تضعف تبعاً لتقدم السن ، ويبدأ هذا الضعف عادة بعد سن الأربعين . أما القوة العقلية فتخالف هذا تمام المخالفة ، إذ أنها لا تكمل إلا حين يجاوز الإنسان هذه السن . يقول ابن سينا : « لا شك أن الجسم الحيواني والآلات الحيوانية إذا استوفين سن النمو وسن الوقوف ، أدخلن في الدبول والتقص وضعف القوة وكلال المنة ، وذلك عند الإنافة على الأربعين سنة . ولو كانت القوة الناطقة العاقلة قوة جسمانية آلية ، لكان لا يوجد أحد من الناس في هذه السن إلا وقد أخذت قوته تنقص ، ولكن الأمر في أكثر الناس على خلاف هذا ، بل العادة جرت في الأكثر أنهم يستفيدون ذكاء في القوة العاقلة وزيادة

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ١٨ ، ص ٣٥٠ - ٣٥١ ؛ النجاة ، ص ٢٩٢ - ٢٩٤ ؛

الإشارات ، ص ١٣٢ - ١٣٤ ؛ رسالة في القوى النفسانية ، ص ٦٩ - ٧٠ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، ١٨ ، ص ٣٥٠ ؛ النجاة ، ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .

بصيرة ، فلأذن ليس قوام القوة النطقية بالجسم والآلة ، ولأذن هي جوهر قائم بذاته (١) .

وأما ما يبدو من نسيان أو ضعف في التفكير أو خطأ في الأحكام أثناء الشيخوخة ، فليس راجعاً إلى نقص أو اضطراب في القوة العاقلة ، وإنما مصدره مؤثرات جسمية وعضوية . وبيان ذلك أن النفس تؤدي مهمتين متباينتين ومتعارضتين تقريباً . فهي تسوس البدن وتدبر أمره ، كما تقوم بالتفكير والتعقل . وكثيراً ما عز عليها الجمع بين هذين الأمرين ، فيحول الجسم دونها ولاسترسال في النظر والتأمل ، كما يصرغها البحث العميق ولو مدة معينة عن حاجات الطعام والشراب . فما نفلها من ضعف التفكير أو تعطل العقل لدى الشيخ أو المريض منشؤه أن النفس قد تشغلت بمهمتها الجسمية ، بدليل أنها تسترد كل قوتها العاقلة إذا ما زال المرض (٢) .

\* \* \*

هنا هو مجمل برهنة ابن سينا على روحانية النفس ، وأول ما يؤخذ منها أنه خرج من تردده السابق واستقر رأيه على أن النفس جوهر روحاني ، وبذا غلبت أفلاطونيته على نزخته المشائية . ومن الغريب أنه استخدم أفكاراً أرسطية لإثبات ما لا يقره أرسطو ، فحاول أن يبرهن على روحية النفس وتمييزها عن الجسم بتلك الملاحظات التي وردت من قبل في « كتاب النفس » ، والتي تتأخص في أن الخواص تضعف أو تتعطل على أثر الإحساسات القوية (٣) . إلا أن له ملاحظة أخرى أهم من هذه جميعها ، وهي أن القوة الناطقة تدرك نفسها وتدرك أنها تدرك على عكس الخواص ؛ وهذا هو أساس « موضوع الشعور » الذي يعتبر من دعائم علم النفس الحديث .

ويبدو في البرهنة السابقة أمر آخر له شأنه ، وهو إبراز استقلال النفس عن الجسم وسموها عليه . فهي الثابتة وهو متغير ، والمدركة لنفسها ولغيرها ، والشاعرة

(١) ابن سينا ، رسالة في القوى النفسانية ، ص ٧١ .

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٥١ - ٣٥٢ ؛ النجاة ، ص ٢٩٥ - ٢٩٧ .

Aristote, De l'ame, III, 4.

(٣)

بإدراكها ، وهو غير مدرك أولاً يدرك نفسه على كل حال : وليس ثمة نظرية أبرز فيها استقلال النفس عن الجسم مثلما صنع أفلاطون .

ولقد أضحى واضحاً أن شيخ الأكاديمية استطاع أن ينفذ إلى فلاسفة الإسلام مباشرة أو عن طريق مدرسة الإسكندرية : وأن يؤثر فيهم جميعاً على الرغم من تعصبهم لأرسطو ، وكان أثره في ابن سينا أشد وأعمق . وما هو ذا يقول معه بجمهورية النفس وروحانيتها واستقلالها عن الجسم : وسنرى بعد قليل كيف يحاول البرهنة على خلودها برهنة لانكاد . نجد لها شبيهاً في التاريخ القديم إلا لدى أفلاطون<sup>(١)</sup> .

ولعل هذا الجانب الأفلاطوني هو الذي قرب ابن سينا من هيئات ما كان ينتظر أن تقترب منه ، وحببه إلى مدارس لم تردد في أن تحملن متابعتها له . فما في مذهبه من روحانية تقبلو بعض متصوفي الإسلام وأخفوا عنه ، وبما فيه من أفلاطونية تأخى مع آراء الأغسطيين وإن بعدت الشقة بينه وبينهم<sup>(٢)</sup> . وسنحاول أن نبين في اختصار ما كان لتعريفه للنفس من أثر في المدارس اللاحقة .

#### ( هـ ) مدى الأخذ بهذا التعريف :

لقد كان لتوسع ابن سينا في بيان « أن النفس جوهر رحي » أثر كبير في الدراسات الإسلامية ، حتى لقد تنوع تعريف أرسطو المشهور ، ووصل الأمر بفخر الدين الرازي - وهو من نعرف إماماً بالآراء والمذاهب - أن قال : « أطبق الفلاسفة على أن النفس جوهر ليس بجسم »<sup>(٣)</sup> . وكأن الفلاسفة ، إذا ما ذكروا في العالم الإسلامي بعد القرن الخامس الهجري ، إنما يراد بهم ابن سينا . وبذا أصبح القول بجمهورية النفس وتجردها هو التعريف الفلسفي المأثور ، يذكر ليقبل ويؤيد ، أولينا قش ويعارض .

فالغزالي يقرر في « المقاصد » أنه لا يجوز « أن تدرك المعقولات الكلية بآلة

( ١ ) ص ١٨٤ - ١٨٥ فيما يمتدنا .

( ٢ ) ص ١٦٧ - ١٦٨ .

( ٣ ) الرازي ، معالم أصول الدين ، ص ١٦٧ .

جسمانية بل المدرك لها جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم <sup>(١)</sup> . ويتصدى لإثبات ذلك بعشرة أمور : سبعة منها علامات قوية مقنعة ، وثلاثة هي براهين قاطعة <sup>(٢)</sup> ، وهذه البرهنة في مختلف تفاصيلها لا تخرج عما قاله ابن سينا في شيء آخر ، اللهم إلا زيادة الترتيب والتوضيح .

ولكنه يعود فيقف المسألة الثامنة عشرة في كتاب « تهافت الفلاسفة » على بيان « تعجزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز وليس بجسم ولا منطبع في الجسم » <sup>(٣)</sup> . وهنا يعرض الأدلة التي ساقها في « المقاصد » ، ثم يناقشها دليلاً دليلاً مناقشة لم تخل من خلط أو مغالطة وسفسطة أحياناً . الأمر الذي لم يفت ابن رشد أن ينبه إليه ، ويقوم به في « تهافت التهافت » ، ملاحظاً أن « علم النفس أعمض وأشرف من أن يدرك بصناعة الجدل » <sup>(٤)</sup> ، على الرغم من أنه كان أميل إلى القول مع أرسطو : إن « النفس صورة للجسم » .

ويظهر أن الغزالي أحس بما في هذه المناقشة من حرج ، فإنها تنقض ما يتمشى مع التعاليم الدينية ، وتنتهي إلى إنكار ما يثبت به هو نفسه باسم الكلام والتصوف . لهذا اضطر أن يصرح بأنه لا يعترض على قول الفلاسفة « إن النفس جوهر قائم بذاته » من حيث المبدأ ، إذ ليس يعزى على قدرة الله أن تكون كذلك ، وليس في الشرع ما يناقض هذا ، بل ربما تبين في تفاصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له . ولكن ما يعترض عليه إنما هو الشكل ، ودعوى الفلاسفة أن هذه مسألة يكتفى فيها بمجرد دلالة العقل دون حاجة إلى دليل من الشرع <sup>(٥)</sup> .

ومهما يكن من تعارض الغزالي في موقفه ، فإنه مكّن — مؤيداً ومعارضاً — لتعريف ابن سينا ، وساعد على نشره . فأضحى مبدأ من مبادئ الإشاعرة ، ورأى فيه المتصوفة ما يصور النفس بالصورة الملائمة التي تفسح الباب للطهر

(١) الغزالي ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٢٩٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩٢ - ٣٠١ .

(٣) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ( طبعة بيروت ) ، ص ٢٩٧ .

(٤) ابن رشد ، تهافت التهافت ( طبعة القاهرة ) ، ص ١٢٨ .

(٥) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ٣٠٤ .

والنقاء والصمود والاتحاد . وإذا كان بعض المتكلمين المتأخرين قد ناقشه ، فإنما جرى في ذلك غالباً الغزالي في منحاه من معارضة الفلاسفة بصرف النظر عما يقولون ، وكأنها معارضة للمعارضة وجدل لمجرد الجدل .

وهنا مسألة يحسن أن نشير إليها ، وهي أن المنهج الجدلي الذي عوّل عليه ابن سينا في إثبات « أن لا شيء من المدرك للجزئي بمجرد ولا من المدرك للكلّي بمادى » ، أو بعبارة أخرى في البرهنة على روحانية النفس . والذي عززه الغزالي في « تهافتة » ، كان له أثر في تاريخ الحياة العقلية في العصور المتأخرة . إلى حد أن أضحي البحث ضرباً من المباحكات اللفظية وسلسلة من الاستشكالات الوهمية ، تثار أو تختزع ليرد عليها ، وكثيراً ما نسي الموضوع الأصلي في خلالها . ووقف الدرس والتأليف عند مجموعة من المترن المختصرة ، تشرح شرحاً لفظياً ثم تناقش عبارات الشرح في حاشية أو تقرير . ونحن لا ننكر أن في هذا الجدل تمحيصاً للألفاظ وتفريقاً للذهن ، ولكنه إذا بولغ فيه أضحي دراسة للألفاظ لا للأفكار ، وحال دون تقدم العلوم وكسب المعلومات .

\*\*\*

أما الاسكولائية المسيحية فتكاد تنقسم في هذا الشأن إلى تيارين متقابلين ظهرت آثارهما في أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر . أحدهما أرسطى لا يسمع بتغيير في آراء المعلم الأول ، وعلى رأسه القديس توما الأكويني الذي يعتبر أوفى تلميذ لأرسطو في الفلسفة المدرسية المسيحية ، فهو منها بمثابة ابن رشد في الفلسفة المدرسية الإسلامية ، بل لعله أكثر انسجاماً وأقل تناقضاً . والتيار الآخر أفلاطوني يحاول أن يحبي معالم الفلسفة الأفلاطونية التي بلر بدورها لدى المسيحيين بوبس ، وأغسطين ، ودينيس الإيروباجي ، وآباء الكنيسة الأول وفي مقدمة هذا الفريق جيوم الأفرني وروجر بيكون<sup>(١)</sup> .

ولا شك في أن القول بأن النفس صورة الجسم يتمشى مع التيار الأول ، في حين أن التيار الثاني يذهب إلى جوهريتها وروحانيتها ، لهذا كان ابن سينا أقرب إليه وأكثر تأخياً معه . فجيوم الأفرني مثلاً يعلن أن النفس جوهر بسيط ،

لا يقبل القسمة، والتعدد على الرغم من قواها المختلفة التي إنما تعبر فقط عن عمليات نفسية متعددة<sup>(١)</sup>.

على أنه ينبغي ألا ننسى أن هؤلاء المدرسين جميعاً يضعون الاعتبارات الدينية في المقام الأول ، وفي الأخذ إطلاقاً بما قاله أرسطو ما قد يؤدي إلى فناء النفس ويلغى السعادة والحياة الآخرة التي خلقت النفوس من أجلها . لذلك نرى مشايخ السليحيين وعلى رأسهم توما الأكويني لا يجارون أرسطو إلا بقدر ، ولا يقرون من آرائه إلا ما تسمح به التعاليم الدينية ؛ فإذا ما أثير شك حول بقاء النفس وخلودها كانوا إلى ابن سينا والأفلاطونية أقرب<sup>(٢)</sup> .. وعلى هذا يمكننا أن نقرر أنه إذا كانت الاسكولائية المسيحية مدينة لابن رشد بشرحه لأرسطو ورفعته بشأن الفلسفة الأرسطية ، فإنها مدينة لابن سينا أيضاً بإحيائه لعلم الفلسفة الأفلاطونية وتأييده لبعض آرائها ..

وفوق هذا يرى ابن سينا أيضاً — متفقاً مع أستاذه الفارابي — أن النفس من حيث هي جوهر ، ومن حيث صلتها بالجسم صهورة . ولهذا الرأي — فوق ما فيه من توفيق بين أفلاطون وأرسطو — وزن من وجهة النظر المسيحية ، فإنه يحقق وحدة الإنسان على وجه أكمل ، ويربط الجسم بالنفس برباط أوثق . لذلك صادف هوى في نفوس كثير من المسيحيين ، فأخذ به من اللاهوتيين الإسكندر الهامسي والقديس بونا فكتور ، ومن الفلاسفة الكبير الكبير<sup>(٣)</sup> .

\* \* \*

ولا أظننا في حاجة أن نشير إلى أن تفرقة ابن سينا بين المادى والجرد ، بين الجسمى والروحى ، تلتقى مع قسمة ديكرت للجوهر إلى مادة وروح . فكلاهما يقابل بين المادة والروح مقابلة تامة ، ويقول بثنائية ظاهرة تقوم على أساس الحيز ، فكل ما هو متحيز مادى ومالا حيز له روحى . وكلاهما متأثر بأفلاطون ، يأخذ عنه ويردد بعض آرائه . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى ما أثاره علم النفس السينوى من حركة في آخريات القرون الوسطى وإبان عصر النهضة ، وما خلفه

Gilson, *Archives*, T. I, p. 58.

Reman, *Averroès*, p. 232-234.

Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, I, p. 185-186.

( ١ )

( ٢ )

( ٣ )

١٠٧٣

من جو فكري امتدت ربحه إلى التاريخ الحديث<sup>(١)</sup> . وسنين الآن كيف حاول ابن سينا أن يحل إشكال هذه الثنائية ، وجوه الشبه بين حله والحل الديكارتي .

## ٥ - الصلة بين الجسم والنفس

يرجع الماديون الغلاة الظواهر العقلية على اختلافها إلى أصل واحد ، فهي في نظرهم ليست إلا ثمرة من ثمار الجسم وأجهزته وأثرًا من آثار المخ والأعصاب . ويردها المثاليون المفرطون إلى النفس ، لأنها وحدها عندهم هي الحقيقة وما وراءها . صبور وأوهام ، فكلا الطرفين لا يعترف إلا بأصل واحد مادي أو رוחي ، ويبنى عليه كل تفسيراته ، أما من يقول بالجسم والنفس معاً فهو مضطر لأن يربط أحدهما بالآخر ويفسر الصلة بينهما .

وابن سينا كما قدمنا من أنصار هذه الثنائية ، لذلك كان لا بد له أن يجمع بين طرفيها . وفي رأيه أن الجسم والنفس متصلان اتصالاً وثيقاً ومتعاونان دون انقطاع . فلولو النفس ما كان الجسم ، لأنها مصدر حياته والمديرة لأمره والمنظمة لقواه . ولولا الجسم ما كانت النفس ، فإن تهيؤة لقبولها شرط لوجودها ، وتخصيصه بها مبدأ وحدتها واستقلالها . ولا يمكن أن توجد نفس إلا إن وجدت المادة الجسمية المعدة لها ، فهي منذ نشأتها توافقة إلى الجسم ، ومتعلقة به ومخلوقة لأجله . وفي أدائها لمهامها الكثيرة تستخدمه وتعول عليه ، ويمكن أن نشير إلى التفكير الذي هو عملها الخاص ، فإنه لا يتم إلا إن رفدتها الحواس بآثارها<sup>(٢)</sup> .

وواضح أن العقلى ذو دخل كبير في الجسمي ، فرب فكرة هيئت الجسم وأحدثت فيه انفعالات كثيرة . والجسمي أيضاً أثر في العقلى ، فقد تتج الحركة فكرة ، ويبعث اعتدال المزاج على السرور والغبطة<sup>(٣)</sup> . يقول ابن سينا : « انظر إنك إذا استشعرت جانب الله وفكرت في جبروته ، كيف يقشع جلدك ويقف شعرك ، وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف ،

( ١ ) ص ١٥١ - ١٥٤ .

( ٢ ) ابن سينا ، الشفاء ج ١ ، ص ٣٥٢ - ٣٥٣ ، النجاة ، ص ٢٩٧ - ٢٩٩ .

( ٣ ) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٢٦ .

وأولاً هذه الهيئات ما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك أو الاستشاعة غضباً من نفس بعض<sup>(١)</sup> .

### (١) الروح الحيواني<sup>(٢)</sup> :

فهناك علاقة إذن بين الجسم والنفس وتأثير متبادل ، وهذا قدر يتفق عليه كل أنصار المذهب الروحي ولا يعز عليهم لإثباته . ولكن المشكلة هي : كيف يتم هذا التأثير وكيف يلتقي الجسمي بالنفسي ؟ لكي يجيب ابن سينا عن هذا السؤال يلجأ إلى طبه مستمداً منه بعض الملاحظات .

فيعرض أولاً لتجاويف الدماغ ، ويوزع قوى النفس المختلفة بينها بحيث يعد لكل واحدة منها مقراً معيناً . فالحس المشترك متركز في أول التجويف المقدم للدماغ ، والمصورة في آخره . والخيلة في أول التجويف الأوسط ، والوهم في نهايته . والحافظة تتركز في التجويف الأخير<sup>(٣)</sup> . وعلى الرغم من أن جالينوس يعتبر أكثر المتقدمين توسعاً في دراسة الطب والتشريح ، فإنه لم يحدد في المخ مراكز معينة للوظائف السيكلوجية ، ولم يحاول في وصفه لتجاويفه أن يربط بينها وبين هذه الوظائف<sup>(٤)</sup> . ولعل ثامسطيوس من رجال القرن الرابع الميلادي أول من قال بذلك<sup>(٥)</sup> ، ولا يبعد أن يكون ابن سينا قد تأثر به إن كان قد توسع في الأمر أكثر منه .

ويحاول ثانياً شرح الجهاز العصبي في ضوء ما وصل إليه التشريح والفسيولوجيا لعهد ، فيرى أن الأعصاب إما أن تبدأ من الدماغ أو من النخاع الممتد منه ثم تتفرق في أجزاء الجسم جميعها ، والأولى سبيل الحس والحركة لأعضاء الرأس والوجه والأحشاء ، والثانية سبيل الحس والحركة لباقي الأعضاء<sup>(٦)</sup> . بيد

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٢) يستعمل لفظ الروح هنا استعمالاً خاصاً كما يبدو ، وهو يختلف عن مدلوله العام الذي فهمنا إليه في أول هذا الفصل ( ص ١٢٢ ) .

(٣) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٢٩٠ - ٢٩١ ؛ النجاة ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٤) J. Soury, *Le système nerveux central*, p. 273, 338, 358. (٤)

*Ibid.*, p. 316-317. (٥)

(٦) ابن سينا ، القانون ج ١ ، ص ٢٦ - ٢٨ ؛ الشفاء ، ج ١ ، ص ٤٥٢ - ٤٥٧ .



أن الانفعالات الحسية لا تنتقل خلال الأعصاب بواسطة اهتزاز خلاياها كما نتصور اليوم ، بل بوسيلة أخرى مخصصة لذلك ، وما الأعصاب إلا طريق ومعبّر لهذه الوسيلة .

فالقوى والانفعالات النفسية في حاجة إلى خدم تنفذ أوامرها ومطايا تحمل آثارها ، ومطيها جميعاً جسم بخارى لطيف يتدفق في الأعصاب ويتشتر في الجسم جميعه . يخرج من القلب ويمتد إلى سائر الأطراف ، ولا أدل على هذا من أنه إذا تصلب أو فسدت مسالكه انقطعت الحركة والإحساس . وهذا الجسم هو الروح الذي يمد الأعضاء بالحرارة الضرورية للحياة . ويربط القوى والانفعالات النفسية بعضها ببعض . فيحمل إلى أعضاء الحس القوى الحاسة ، وينقل منها التأثيرات الحسية إلى الدماغ ، كما ينقل الأوامر الحركية من المراكز الدماغية إلى أعضاء الحركة <sup>(١)</sup> .

فالقلب إذن هو الجزء الرئيسي الذي يلتقي فيه الروحي بالمادى والعقلى بالجسمى . حقاً إن الدماغ يشرف على الجهاز العصبى ، ويتقبل الإحساسات ، ويدفع إلى الحركة ، ولكنه هو أيضاً خاضع للقلب ويحتاج إلى الحرارة العضوية التي يبعث بها إليه <sup>(٢)</sup> . وهنا يغلب ابن سينا أرسطو على جالينوس . ففي حين يرى الفيلسوف أن القلب هو مركز القوى النفسية الرئيسية ، نجد الطبيب يصعد بذلك إلى الرأس ويعتبرها المهيمن الأول على كل الحياة العقلية . وابن سينا — وإن كانت منزلته الطبية لا تقل عن درجته الفلسفية — لا يتردد في أن ينتصر لأرسطو ، فيصرح بأن الفلاسفة هم أصحاب القول الفصل في أمثال هذه المسائل . ومهما يكن فلهذه الآراء هي منبع تعريف العقل الذى يردده المتأخرون من مؤلفي العرب ، فهم يكادون يجمعون على أنه « قوة أودعها الله في القلب ولها شعاع متصل بالدماغ » .

لسنا في حاجة إلى مناقشة هذه الفسيولوجيا ، فإن معرفة ابن سينا بالجهاز العصبى لم تكن كاملة ، ووسائل تجربته كما قدمنا ناقصة <sup>(٣)</sup> . وهذه الفسيولوجيا

(١) ابن سينا ، القانون ، ج ١ ، ص ٣٤ - ٣٥ ؛ الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٦٥ - ٣٦٧ ، ٤٣٤ - ٤٣٦ ؛ انظر أيضاً قسطا بن لوقا ، رسالة في الفرق بين النفس والروح ، ص ١٢٢ - ١٢٥ ، (٢) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٦٦ - ٣٦٨ . (٣) ص ١٣٢ - ١٣٣ .

نفسها ، على الرغم مما بينها وبين الفسيولوجيا الحديثة من شبه ، أصبحت بائدة . ذلك لأن كشف الدورة الدموية قضى على فكرة الروح ، أو الروح الحيواني أو النفساني كما كان يسميه ابن سينا أحياناً<sup>(١)</sup> . ودراسة الجهاز العصبي لا تدع اليوم مجالاً لتلك الآراء التي كانت تعد القلب المركز الرئيسي للحياة النفسية ، والنظرية القائلة بتوزيع المخ إلى مناطق نفوذ مستقلة تقوم كل واحدة منها بعمل خاص ، وإن كانت قد صادفت أنصاراً عديدين في القرن التاسع عشر ، لا تفسر الظواهر العقلية تفسيراً مقبولاً<sup>(٢)</sup> .

على أن ابن سينا يمزج الفسيولوجيا بعلم النفس النظري ، ويخلط المادى بالروحي دون أن يوضح كيف يتفاعلان ، والصعوبة كل الصعوبة في توضيح هذا التفاعل . فأين النفس من تجايف المخ التي قال بها - أو أين هي من القلب أو من الروح الحيواني ؟ وكيف يمكن أن تتصل بللك وهي في رأيه لاهيز لها وليست بجسم ولا تنطبع في جسم ؟ وكأنه ، لسابق عهده بفكرة المادة والصورة ، لم يقدر هذه الصعوبة قدرها ، ولم يرسم سبيلاً واضحة لحلها . ويعيننا الآن أن نبين ثم استقى محاولته هذه .

#### (ب) مصادره :

لا شك في أن أفلاطون هو أكبر ممثل لثنائية الجسم والنفس لدى اليونان ، ولكنه في حديثه عن الصلة بينهما مضطرب غامض . فيقول حيناً إن النفس متميزة . كل التميز من الجسم وإنها الإنسان على الحقيقة ، ويظن حيناً آخر أنهما على اتصال وثيق وبينهما عراك دائم . فالجسم يصرف النفس عن الفكر ، ويجلب عليها آلاماً كثيرة بميوله وأهوائه ، وهي من جهة أخرى تحاربه وتجذب في الخلاص منه<sup>(٣)</sup> . ولكن كيف يتم هذا التفاعل ويلتقي الجسم بالنفس ويؤثر كل منهما في الآخر ؟ هذا ما لم يجب عنه أفلاطون .

ولعل أرسطو قد حاول التخلص من هذا حين ذهب إلى أن النفس صورية

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ١ ، ص ٣٦٥ .

Madkour, *la. place*, n. 125.

Platon, *Phédon*, p. 64-66.

(٢)

(٣)

الجسم ، والصورة والمادة متصلتان ومتداخلتان بحيث تكونان شيئاً واحداً . بيد أن هذا الجدل غامض كذلك ولا يخطو بنا إلى الأمام كثيراً .

فمشكلة الصلة بين الجسم والنفس لم توضع في التاريخ القديم وضعاً صحيحاً ، والمحاولات الفسيولوجية التي تدور حولها لا تلتقي معها تمام الالتقاء . وهذه المحاولات تصعد إلى جالينوس وأبقراط ، وتمت بنسب إلى أرسطو . فإن تركيز قوى النفس في مناطق خاصة من الدماغ يرجع كما قدمنا إلى جالينوس<sup>(١)</sup> . ثم أخذ العرب في شيء من التصرف ، ففراه لدى الفارابي كما نراه لدى ابن سينا وأغلب الأطباء والفلاسفة المسلمين .

والروح التي تربط القوى النفسية بأجزاء الجسم وتنفذ أوامرها ليست شيئاً آخر سوى « الابنما » Pneuma التي قال بها اليونانيون الأول . فديوجين الأبلوني يزعم أن التفكير إنما يتولد من ذلك الهواء الذي يسبح في أوردة الجسم وشرائبه<sup>(٢)</sup> . ويقول هيراقليط إن التنفس يغذي النفس بالهوى الذي لولاه ما كانت حياة ولا عقل<sup>(٣)</sup> . ومعظم أطباء الإغريق لا يرون في « الابنما » مصدر القوة والحياة الإنسانية فحسب . بل يعدونها منبع التفكير ، وكثيراً ما يخلطون بينها وبين النفس ، وقد توسع جالينوس في شرح وظائفها توسعاً منجهاً قوة كبرى ، وبقيت فكرة الروح أساساً لتفسير الظواهر الحيوانية في الإنسان إلى القرن الثامن عشر تقريباً<sup>(٤)</sup> .

ويظهر أن قسطا بن لوقا البعلبكي المترجم المشهور ، والمتوفى سنة ٨٣٥ ميلادية ، هو أول من أدخلها في العالم العربي ، فقد كتب بحثاً صغيراً أشرنا إليه من قبل فرق فيه بين النفس والروح<sup>(٥)</sup> . فبينما الأولى في رأيه جوهر روحي بسيط غير قابل للفناء ، إذا بالثانية جسم لطيف يشرف على أعمالنا العضوية والعقلية ،

(١) ص ١٧٠ .

Janet, *Histoire de la philosophie*, p. 744.

(٢)

*Ibid.*, p. 752.

(٣)

Soury, *Le système nerveux*, p. 280-283; Magnien, *Revue des études grecques*, 1927.

(٤)

p. 117.

(٥) ص ١٢٧ .

وإذا ما توقف عن الحركة كان الموت . فالروح إذن أداة النفس وبواسطتها يتحرك الجسم ويُعَدُّ للإدراك<sup>(١)</sup> . وبذا استطاع قسطنطين أن يوفق بين « الابنيا » التي ، يعول عليها الأطباء ، والنفس التي ينادى بها الفلاسفة ، وقد سار على نهجه من جاء بعده من مفكرى الإسلام .

بيد أنه توفيق ظاهرى ، ولا ينتهى إلى شيء ، خصوصاً عندما تبلغ التفرقة بين النفس والجسم مداها كما صنع ابن سينا ، ومع هذا قدر له أن يجيأ طويلاً . وكان لفيلسوفنا يد في هذه الحياة ، فقد توسع في الفسيولوجيا الجالينوسية ووضحها ، وأخلت عن طريقه سبيلها إلى الفلسفة المدرسية المسيحية ، ثم امتدت إلى التاريخ الحديث ، وفي هذا ما يربطها بالفسيولوجيا التي نراها في « كتاب انفعالات النفس » لديكارت .

### (٣) وجوه الشبه بينه وبين الحل الديكارتي :

لم تشغل — فيما يظهر — مشكلة الصلة بين الجسم والنفس مفكرى الإسلام كثيراً بعد ابن سينا ، بدليل أن الغزالي ، وهو الحريص على كشف مواطن الضعف لدى الفلاسفة ، لم يشر إليها في « تهافتة » إلا عرضاً<sup>(٢)</sup> . وفيما نعلم لم يثرها معترضاً إلا فخر الدين الرازى في رده على الفلاسفة الذين يقولون إن النفس جوهر ليس بجسم ولا بجسمانى ، وهذا باطل عنده . . لأنه لو كان الأمر كما قالوا لكان تصرف النفس في البدن ليس بألة جسمية ، إذ أن الجوهر المحجود يمتنع أن يكون له قرب أو بعد من الأجسام . لهذا يتصور — على أى أساس لا ندرى — أنها « جوهر جسمانى نورانى شريف حاصل فى داخل هذا البدن ، كى يمكن أن تكون أفعاله بالآلات الجسدانية »<sup>(٣)</sup> .

وأما من عدا الرازى من المتأخرين فيكادون يهملون أمر العلاقة بين الجسم والنفس ، لأنه بحث دقيق خاص ولا داعى إليه . وإن عرضوا له — كما صنع

(١) قسطنطين لوقا ، رسالة في الفرق بين النفس والروح ، ص ١٢٢ - ١٢٥ .

(٢) الغزالي ، تهافت ، ص ٣٣٧ - ٣٣٨ .

(٣) الرازى ، معالم أصول الدين ، ص ١١٧ - ١١٩ .

الإيمى - اكتفوا بترديد ما قاله ابن سينا من أن الروح الحيوانى هو نقطة الاتصال بينهما<sup>(١)</sup>.

ولا تختلف الفلسفة المسيحية عن الإسلامية فى هذا كثيراً . حقاً إن ألبير الكبير وتوما الأكوينى يعرضان للمخ وتجاويفه ، ويوزعان بينها قوى النفس المختلفة توزيعاً يعزوانه خطأ إلى المشائين ، وهما فى الواقع إنما أخذاه عن ابن سينا<sup>(٢)</sup> . إلا أن مشكلة الصلة بين الجسم والنفس لم تشغلهما طويلاً ، وما ذاك إلا لأن أغلب مفكرى المسيحيين يردد - أخذاً عن ابن سينا كما قلنا - أن النفس فى آن واحد صورة الجسم وجوهر روحى ، وهذا تناقض صريح ، إلا أنه قد صرفهم عن البحث فى هذه المشكلة .

وعلى كل حال بقيت دراساتهم الفسيولوجية الآتفة الذكر ترد إلى التاريخ الحديث ، وبقي بجانبها ما كتبه ابن سينا فى هذا الموضوع ، إن فى « الشفاء » أوفى « القانون » ، وقد ترجم الأخير ، كما ترجم الأول ، وكان له حظ عظيم فى اللاتينية . وفى هذا ما يجعل ابن سينا ممهداً للفسيولوجيا السيكلوجية عند ديكارت . فالروح الذى قال به لا يكاد يختلف عن الروح الحيوانى الديكارتي . كلاهما جسم لطيف حار خفيف الحركة يبدأ من القلب ويتدفق فى الأعصاب . ويفسر الإحساسات والحركات الحيوانية ، بل بعض الظواهر النفسية فى رأى ابن سينا<sup>(٣)</sup> . والقلب عند الفيلسوفين مبعث النشاط الحيوانى ومركز القوى النفسية ، فالانفعال الوجدانى وليد تغييرات فى حركات القلب ونتيجة تفاعل خاص بين العقل والجسم<sup>(٤)</sup>.

\* \* \* \*

وهكذا كلما أمعنا فى دراسة علم النفس السينوى ، لمسنا وجوه شبه والتقاء بينه وبين بعض النظريات الديكارتية ، فابن سينا يبرهان الرجال المعلق فى الفضاء يسبق « الكوجيتو » ويمهد له ، ويتفرقة بين الجسد والنفس يضع أساساً لثنائية

(١) الإيمى ، مواقف وطبعة القسطنطينية ص ٤٦١ .

Soury, *Le système nerveux*, p. 354-355.

(٢)

Descartes, *Oeuvres* (ed. Garnier), T. 4, p. 263.

(٣)

Descartes, *Traité des passions*, art. 94.

(٤)

ديكارت وقسمه الجوهر إلى مادة وروح . وبنى أخيراً ببحوثه الفسيولوجية لفكرة الروحى الحيوانى ، وللوسائل الأخرى التى شاء ديكارت أن يحل بها مشكلة الصلة بين الجسم والنفس .

وما أغنانا عن أن نضيف أن أبا الفلسفة الحديثة كان غامضاً فى حله بمحور الفيلسوف الإسلامى . وإذا كان قد نجح فى التفرقة بين الحيوان والإنسان معلناً أن الأول آلة فحسب والثانى عقل ، واستعان بفكرة الروح الحيوانى على توضيح آلية الحيوان – فإن هذه الروح لم تفده كثيراً فى توضيح ثنائية العقل والجسم فى الإنسان . ومع ذلك يصر – كما أصر ابن سينا – على أن النفس والجسم متحدان اتحاداً ينكشف لنا فى كل لحظة ونذكره فى بداية (١) .

## ٦ - الخلود

أمل خلوزاد التعلق به فلبس ثوب الحقيقة ، وخیال عذب طاب لنا أن نسبح وراءه فاكتمس بكساء الواقع ، وغيب شغفنا بالبحث عنه حتى كدنا تبرزه فى مظهر الحاضر ، وسلوة تنسلى بها عن الحرمان أو غثور الجسد وسوء الطالع ، وثأر من الموت الذى يحمل الشاب على الرحيل فى عفوان شبابية ، ويرغم الشيخ على السير وإن تنابأ به ركا به . فهو إذن عون على الحياة وامتداد لها : عون على ما فيها من بؤس وشقاء وآلام وويلات ، ووصلة لأجل وإن طال قصير ، وعيش وإن ساء مرغوب فيه .

وربما كان حب الحياة أول ملهم بتجديدها ، وكانت غريزة الاحتفاظ بها أول دافع للقول باستثنائها . وقد صور الإنسان هذا الاستثناف بصور شتى وأشكال متباينة ، هى فى جملتها صدى لرغباته أو انعكاس لعالمه الحاضر والحياة التى يحياها . فتصور الممحيون ، الذين يعيشون عيشة السلب وسفك الدماء ، الخلود على أنه عودة للإنسان فى شكل مارد جبار يثار لنفسه ممن عدا عليه . وظنه بعض المتحضرين ضرباً من اليقظة يرفل فيه المرء فى حلل السعادة وآيات

النعيم ، ولذا أعدوا في القبور وسائل الزينة والزخرف ولذيد الطعام والشراب . ثم جاءت التعاليم السماوية فضوريته في صورة أسمنى ، وكسته بكساء أفخم ، وأغدقت على الحياة الآخرة متنوع الأوصاف مادية وروحية ، حسنية وعقلية ، كى تفنن العامة ولدهماء وتروى المفكرين والعقلاء .

وكم كنا نود أن يبقى للخلود حلوة الأمل فتنير وراعه سيرا فحسى ، وعلوية الخيال فتتعلق به في شوق وحرارة ، وحرمة الدين فتؤمن به لئمالاً جازماً لايساوره شك أو ارتياب ، ولا يعوزه برهنة أو استدلال . ولكن العقل الذى منحنا إياه وبلينا به في آن واحد ، يأبى إلا أن يعكر علينا بعض الصفو ويحرمانا من أحلام لذيذة . فيفسف مالا صلة له بالفلسفة ، ويبحث ويحلل فيما يسمو عن البحث والتعليل . ويقيس ويستنتج فيما لا يخضع لمبادئ القياس والاستنباط . وقد سرت عدواه إلى موضوع الخلود منذ عهد بعيد ، فأخذ يفهم سره وغايته ، ويبرهن على إمكانه أو ضروريته ، وليس ثمة فلسفة إلا قالت في الخلود كلمتها بالإيجاب أو السلب .

فال يونانيون ، وإن كانوا قد شغلوا بالكون وتغيراته والوجود وعلاه ، لم يفهم أن يدلو فيه بأرائهم . ورجال القرون الوسطى كان لا بد لهم أن يبدلوا فيه ويعيدوا ويعترضوا ويحيوا ، فهو من فلسفتهم الدينية في صميمها ، ونقطة هامة من نقط التوفيق بين العقل والنقل التى ملكت عليهم أذهانهم . وفي التاريخ الحديث نرى الروحانيين والماديين بين مثبتي الخلود ومنكريه . وإذا شئنا أن نمثل لكل عصر من هذه العصور برجل ، فهناك شخصيات ثلاث لا نكاد يذكر موضوع الخلود إلا ذكرت ، ولا نظن أن أخرى سواها تمثل عصرها في هذا الباب تمثيلها ، ونعني بها أفلاطون ، وابن سينا ، وكانط .

#### ( ١ ) ابن سينا وخلود النفس :

لم يكن بد لهذا الفيلسوف الذى كان يعيش فوق أرض الإسلام تحت سماءه أن يعرض لموضوع الخلود ، كى يوفق بين الدين والفلسفة ؟ . ذلك لأن لغة القرآن صريحة في إثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة ، فمن أنكر ذلك فقد أنكر أصلا من أصول الدين وقضى على فكرة الحساب والمسئولية . ولقد رأى الفلاسفة

أن السعادة الحققة في أن تسلك النفس سبيلها إلى الجواهر الروحية المطلقة وتصبح جزءاً من العالم العلوي ، قد ارتسمت فيها الصور المجردة والنظام المعقول للكل<sup>(١)</sup> . لهذا آثرنا لفظ « الخلود » على « عدم الفناء » فإن النفس بهذا تضعف إلى مستوى البقاء والسمودية . فالبحث في الخلود إذن ضرورة دينية وحاجة فلسفية ، وخاصة لفيلسوف يهدف دائماً إلى التوفيق بين النقل والعقل ويسعى وراءه .

وزيد الموضوع أهمية في نظر ابن سينا أن الفارابي — وهو الواضع الحقيقي<sup>(٢)</sup> لدعائم الفلسفة الإسلامية ومن يدين له بالتلمذة — قد ارتأى في الخلود رأياً فيه كثير من التردد والتناقض ، فيقول به تارة وينكره أخرى<sup>(٣)</sup> . وفي هذا التناقض بما فيه من فتح باب للتحامل على الفلسفة ومهاجمتها ، بل دليل أن ابن سينا — وهو صديق الفلاسفة وإن لم يعد منهم — لم يتردد فيما بعد أن يستنكر هذا الرأي ويحجم عليه<sup>(٤)</sup> . ولو لم يتدارك ابن سينا الأمر لبقى ثغرة فسيحة للخصوم والمعارضين ، وسنرى بعده قليل أنه على الرغم من إثباته للخلود لم يسلم من هجوم الغزالي وحملته ، هذا إلى أنه عاصرت ابن سينا — كما قدمنا — موجة مادية غالبية تنكر النفس رأساً ، أو تعتبرها جسماً أو عرضاً للجسم ، مما دفعه لتقويم خطئها والعناية بإثبات جوهرية النفس وروحانياتها ، وفي هذا الوجود الروحي المجرد ما يستلزم الخلود والسمودية<sup>(٥)</sup> . ولا يختلف كثيراً عن هؤلاء الماديين من كان يقول من معاصريه بالتناسخ<sup>(٦)</sup> ، لأنهم يربطون النفس بالجسم ربطاً يجعلها عرضاً أو شبه عرض له ، ولا يعرفون لها بوحد مستقبل ، لهذا كان لا بد لابن سينا أن ينكر التناسخ ويقدم الدليل على بطلانه<sup>(٧)</sup> .

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ٢ ، ص ٥٤٦ .

(٢) واضح أننا لسنا هنا بصدد الموازنة بين الفارابي والكندي : أنهما المؤسسان الأول للمدرسة الفلسفية الإسلامية ، على أننا قد رأينا من قبل في هذا رأياً لا نلظن أنه جد ما يفهمه (La place, p. 8-9) وما أجدر صديقنا الدكتور أبو ريده ، الذي بدلت عليه معارضتنا في بحث أخير (مجلة الأثير مجلد ١٨) أن يعود إليه ليتبين أننا لم ننكر على الكندي فلسفته ولكننا شئنا فقط أن نبرز صورتها البائدة وطابعها الرياضي ، الأمر الذي يحجزها من فلسفة الفارابي .

Madkour, La place, p. 129.

(٣)

Massignon, Recueil, p. 129.

(٤)

(٥) ص ١٢٤ إلى ١٢٥ ، ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٦) ص ١٢٤ . (٧) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٩ — ٣١٠ .



ولا ننسى أخيراً أن هناك تقليداً فلسفياً يحرص ابن سينا على متابعته . وذلك أنه إذ كان أرسطو قد وقف من الخلود موقفاً غير واضح ، فإن أفلاطون عنى به عناية كبيرة ، وحاول أن يبرهن عليه برهنة عقلية منطقية . نتحدث عنه عرضاً في غير ما موضع ، ولم يقنع بهذا ، بل وقف عليه محاورة مستقلة مشهورة هي « الفيدون » ، أو « الفادن » كما سماها المسلمون . وقد ترجمت إلى العربية <sup>(١)</sup> ، ولا بد أن يكون قد وقف عليها ابن سينا وسنرى قريباً إلى أى مدى تأثر بها . وفي هذه المحاورة يجري أفلاطون ذلك الحديث العذب الأحاذ على لسان أستاذه سقراط ومن حوله من الأتباع والتلاميذ . وأفلاطون روائي ماهر ، وقصص مبدع ، يعرف كيف يضع روايته ، ويرتب قصته ، ويتخير أبطاله ، ويرسمهم بريشة المصور. الفنان . فهو يدع سقراط المتهم البريء الذى يرقب الإعدام بين عشية وضحاها ، والذى يسعى إلى الموت فى خطى حثيثة رزينة ، راغباً لا راهباً ، مختاراً أو شبه مختار ، يتحدث عن خلود الروح فى آخر يوم من أيام حياته . فما أجل الحديث ، وما أنسب الظرف ، وما أروع الحديث ! ولسقراط سنة معهودة فى حوار من استيلاء على نفوس محاوريه ، وإرشاد إلى سبل القول ، وهداية إلى مواطن الضعف ، واقتنان فى وسائل الإثبات .

وفى كل هذا ما يبين أهمية موضوع الخلود فى نظر ابن سينا ومدى اهتمامه به ، فلم يحاول الكلام عن النفس إلا عرض له وجعله خاتمة للبحث . وفى خيال حلو أشبه ما يكون بخيال أفلاطون يقض علينا قضية هبوط الروح من عالمها العلوى ، ومقامها فى هذا العالم الفانى ، ثم عودتها إلى بحر اللانهاية حيث الأبدية والخلود .

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع  
محجوبة عن كل مقلة ناظر وهى التى سمرت ولم تتبرقع  
وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهى ذات ترجع

\* \* \*

إن كان أهبطها الإله لحكمة طويت عن الفلد اللييب الأروع

Madkour, *La place*, p. 39-40.;

(١)

المصادر الإغريقية للفلسفة الإسلامية ، مجلة الرسالة ، عدد ٩٥ ، سنة ١٩٣٥ .

فهبوطها لاشك ضربة لازب لتكون سامعة لما لم تسمع  
وتعود عالمة بكل خفية في العالمين فخرقها لم يرق  
ولا يقف عند هذا للشعر والخيال ، بل يأبى إلا أن يبرهن على خلود الروح  
برهنة منطقية وثبته إثباتاً فلسفياً .

### ( ب ) برهنته عليه :

يسلك ابن سينا في البرهنة على خلود النفس سبلاً شتى ، ويبحث عن  
مبداً كما يبحث عن معادها ، ففي الوقت الذي يقرر فيه أنها خالدة سرمدية ،  
يعلن أنها مخلوقة حادثية لا توجد إلا عند وجود البدن ، فهي لا تسبقه وإن كانت  
تبقى بعده ، ولذا تعد بين ماله أول ولا نهاية له . وآية حدوثها أنها لا تخصص  
ولا تبين إلا بواسطة الجسم ، فلا يمكن تصور وجودها قبله . لأنها إن سبقته  
في الوجود فلما أن تكون متعددة أو واجدة لجميع الأجسام ، ولا سبيل لتعددتها  
ما دامت مجرد ماهية لم تخصص بمخصص ، ولا تقبل وحدتها ، لأن تميز  
الأشخاص لا يرجع إلى أيدانهم فقط ، بل إلى نفوسهم كليلك ، فلكل فرد نفسه  
الخاصة . ولذا ثبت أن النفس حادثية توجد بوجود البدن<sup>(١)</sup> .

ولهذه برهنته تتمشى تماماً مع المبادئ الأرسطية ، فإن النفس وهي صورة  
لا يمكن أن تسبق الجسم الذي هو مادتها ، والعلل الصورية مساوقة دائماً لمعلولاتها  
في الوجود ، وقوله سبق لأرسطو أن أخذ على أفلاطون قوله بقديم النفوس وسبقها  
للأجسام ، وكأن ابن سينا يريد أن يجاري الفيلسوفين معاً ، وهو على كل حال  
في قوله بحدوث النفس يتفق مع التعاليم الدينية . ذلك لأن المليون يرون أن لا قديم  
إلا الله ، ويستمسكون ببقاء النفس لتحقيق معنى الحساب والمسئولية . ولكنه يذهب  
في مقام آخر إلى أن النفوس — وهي صور — إنما تصدر عن العقل الفعال واهب  
الصور<sup>(٢)</sup> جميعها ، فيهب كل جسم نفسه الخاصة به حين ينهأ لقبولها<sup>(٣)</sup>

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٠ - ٣٠٢ .

(٢) يهيمد هذا التعبير إلى الفارابي ( *Al Farabi's Philos-Abh.* p. 46 ) ، وقد أخذ به من بعده  
ابن سينا ( النجاة ، ص ٤٦١ ) والغزالي ( مقاصد ، ص ٢٢٤ ) ثم نقل إلى اللاتينية عن هذين الطريقين  
وترجم بالتعبير الآتي : ( *dator formarum* ) الذي ذاع لدى مدعى القرن الثالث عشر :

( *Gilson, Arhica, I, p. 40; IV, p. 7* )

(٣) ابن سينا ، النجاة ، ص ١٦١ .

وهذا العقل الفعال واهب الصور لا وجود له عند أرسطو .

وفوق ذلك ، هناك تناقض واضح في القول بأن النفوس لا وجود لها قبل الأجسام مع تقرير أنها تصدر جميعاً عن العقل الفعال . فهل قبل وجود جسم ما توجد نفسه في العقل الفعال أو تصدر عنه فقط عند وجوده ؟ يؤخذ من البرهنة السابقة أنها إنما توجد عند وجود الجسم ، ولكننا نعرف من ناحية أخرى أن ابن سينا - ومن قبله الفارابي - يرى أن للصور والمعاني الكلية وجوداً في العقل الفعال سابقاً على وجودها في الأشياء <sup>(١)</sup> ante rem . وعلى هذا يبدو أفلاطونياً على غير إرادته وعلى الرغم من قوله بحدوث النفس ، على أن هذا الحدوث نفسه غير واضح ما دام يتمرر أن النفوس موجودة في العقل الفعال . وسنرى الآن أن هذه التزعة الأفلاطونية المستترة ستصبح بارزة عندما يعرض ابن سينا لخلود النفس ، وستبدو برهنته على حدوثها متعارضة مع بعض براهينه على خلودها .

يستخدم بن سينا في إثبات خلود النفس أدلة ثلاثة ، أولها وأطولها يمكن أن يسمى برهان الانفصال . ويتلخص في أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ينبغي أن يكون متعلقاً به نوعاً من التعلق ، والنفس منفصلة في وجودها عن البدن تمام الانفصال ، إذ لا يمكن أن تكون متعلقة به تعلق المقارن له في الوجود بعد أن قررنا أنها جوهر قائم بذاته ، ولا اللاحق له في الوجود لأن هذه التبعية تستلزم أن تكون معلولة له ، ولا يمكن أن تتصور هنا أية صورة من صور العلية ، ولم يبق إلا أن تكون العلاقة بينهما علاقة السابق في الوجود ، فالنفس سابقة والجسم لاحق ، وهذه إن صحت تخضع الجسم للنفس لا العكس . على أن هذه العلاقة أيضاً لا محل لها ، ولا تعلق للنفس في الوجود بالبدن مطلقاً ، بل وجودها متعلق بمبادئ أخرى لا تبطل ولا تستحيل <sup>(٢)</sup> .

فسواء لديها إذن أبقى الجسم أم فنى ، لأن صلتها به ليست صلة ارتباط وتلازم ، بل صلة سيد بمسود وأمر بمأمور ، ولن يضرير السيد في شيء ما قد يخلق مسوده من تغير ، كما لا يؤثر في شخص المالك ما قد يطرأ على ملكيته من

Madkour, *La place*, p. 128, 142.

(١)

(٢) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٢ - ٣٠٦ .

فساد<sup>(١)</sup> . وقد أسلفنا أن النفس هي المتصرفة في البدن والحركة له والمديرة لأمره ، ولن ينقلب الأمر مأموراً ولا المتأثر مؤثراً .

ولسنا في حاجة أن نشير إلى أن برهنة ابن سينا هذه تتعارض مع برهانه السابق على حدوث النفس ، فإنه بينما يربطها في الحدوث بالجسم يفصلها في الخلود عنه فصلاً تاماً . ويقرر هناك أنها لا تتخصص ولا تتعين إلا به . ثم يعود هنا فيعلن أنها متعينة وتخصصه بدونه . وقد حاول عبثاً التخلص من هذا المأزق الذي لم يفت الغزالي أن يأخذه عليه<sup>(٢)</sup> . على أن هذا البرهان — مع تسليمه — إنما يبنى أن يكون الفناء ثمرة وأثراً لموت البدن ، ولكن ماذا يمنع أن تفتى لسبب آخر؟ ولهذا اضطر ابن سينا أن يقيم دليلاً ثانياً يثبت به أن النفس لا تقبل الفساد مطلقاً ، ونستطيع أن نسميه برهان البساطة . وملخصه أن النفس جوهر بسيط ، والبسائط لا تنعدم متى وجدت ، لأن الأشياء القابلة للفساد لا بد أن يكون فيها جانباً فعل وقوة . وهذا محال في البسائط ، ولأن حصول أمرين متنافيين لا يمكن أن يتم إلا في محلين متغايرين . وقد ثبت أن النفس جوهر بسيط ، وأنها حياة بفطرتها وطبيعتها ، فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء ، ولا أن تقبل الفساد بحال<sup>(٣)</sup> .

وهل لنا أن نناقش هذا البرهان الذي كان أكثر براهين ابن سينا حظاً وأعظمها تأثيراً فيمن جاءوا بعده ؟ لعله كان مقبولا لدى أولئك الذين كانوا يرون أن النفس في آن واحد مصدر الحياة والحركة والإحساس والتفكير . أما اليوم فقد انقضى هذا المذهب النفسى القديم ، وأضححت الحياة تفسر تفسيراً آلياً بمعزل عن وجود النفس أو عدمها . على أن القول بأن النفس جوهر بسيط إنما هو فرض يفترضه ابن سينا ، ويعوزه الدليل ، وهو موضع البحث والمناقشة ومثار الأخذ والرد .

وكانه أحس بأن الموقف لا يزال في حاجة إلى تدليل جديد ، أو كأن هذين البرهانين الطبيعيين اللذين وقف عندهما في كتبه الأولى لم يقنعه ، فشاء أن

(١) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ص ١١ .

(٢) الغزالي ، تهافت ، ص ٢٣٥ .

(٣) ابن سينا ، النجاة ، ص ٣٠٦ - ٣٠٩ .

يضم إليهما فيما كتبه أخيراً برهاناً ثالثاً ميتافيزيقياً ، يصحح ابن يسمي برهان المشابهة .. وذلك : أن النفس الإنسانية من عالم العقول المارقة والنفس الفلكية ، وهذه باقية خالدة ، فكل ما شابهها خالده خلودها . وهي كما قدمنا صادرة عن العقل الفعال واهب الصور ، وهو جوهر عقلي أزلي باق ، ويبقى المعلول ببقاء علته<sup>(١)</sup> .

هذا إلى أنها صورة معقولة قائمة بذاتها وتدرج نفسها ، وكل ما كان كذلك فلا يقبل الفناء . يقول ابن سينا « إذا حصّات ما أصلته لك ، عامت أن كل شيء ما من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات ، فإنه من شأنه أن يعقل ؛ ولزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته .. ، وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل »<sup>(٢)</sup> .

وواضح أن قيمة هذا البرهان إنما تستمد من الميتافيزيقا السينية ، وهي قائمة على نظرية العقول العشرة التي لا يقرها الفلك ولا الطبيعة الآن في شيء . هذا إلى أن المشابهة التي يقول بها ابن سينا دعوى لم يقدّم عليها دليل ، وهو نفسه يضع النفوس البشرية في مستوى دون مستوى النفوس الفلكية ، فكيف تخلد خلودها ؟

على أننا إذا أخذنا المسألة من وجهة النظر الدينية الخاصة ، وجدنا أن القول بخلود الروح وحدها لا يكفي ، ولا بد أن تبعث معها الأجسام أيضاً ، لأن السعادة أو الشقاء المنتظر في الحياة الأخرى لم يعد للأرواح وحدها ، بل معها الأجسام . والإنسان الذي تخاطبه الأديان وتنصب عليه المسئولية جسم وزوج ؛ فينبغي أن يبعث بكامل هيئته .. ولهذا حمل الغزالي على الفلاسفة حملة عنيفة لإنكارهم بعث الأجساد وقصرهم الخلود على الأرواح<sup>(٣)</sup> . وإذا كان قد ناقضهم في عشرين مسألة ، فإن ثلاثاً منها فقط تستوجب في رأيه تكفيرهم ، وهي : أولاً القول بقدوم العالم وقدم الجوهر ، وثانياً زعمهم أن الله لا يحيط علماً بالجزئيات ، وثالثاً إنكارهم بعث الأجساد وحشرها<sup>(٤)</sup> .

(١) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ص ١٣ ؛ الغزالي ، مقاصد ، ص ٢٩٩ .

(٢) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٣٤ .

(٣) الغزالي ، تهافت ٥٠ ص ٣٤٤ ، ٣٧٥ .

(٤) المصبر نفسه ، ص ٣٧٦ - ٣٧٧ .

ومهما يكن من أمر برهنة ابن سينا وما يؤخذ عليها ، فإنه يعيننا الآن أن نبين مصداقها. ووجه الشبه بينها وبين ما سبقها من براهين أخرى على خلود النفس .

### (٣) الصلة بين هذه البرهنة وبرهنة أفلاطون :

لقد كان أرسطو مقلداً لكل الإقالات في حديثه عن الخلود ، وليته مع هذا الإقلال كان صريحاً واضحاً ! فنطق مذهبه يؤذن بأن النفس فانية ، لأنها صورة الجسم ، ولا بقاء للصورة بدون مادتها ؟ ولكنه من ناحية أخرى يقسم النفس الناطقة إلى عقل بالفعل وهو خالد وحده ، وعقل منفعل وهو فاسد<sup>(١)</sup> . فهل العقل بالفعل مفارق أو متصل بالجسم ؟ وهل هو واحد لكل الإنسانية أو متعدد بتعدد الأفراد ؟ وهل العقل المنفعل مادي أو روحي ؟ وهل يتميز تماماً من العقل بالفعل أو يختلط به<sup>(٢)</sup> ؟ لم يجب أرسطو إجابة قاطعة عن سؤال من هذه الأسئلة ، بل ربما وجدنا لديه ما يلتقى معها جميعها على الرغم من تعارضها ، وكأنا ترك عن قصد هذه المشكلة الدقيقة بدون حل<sup>(٣)</sup> .

لهذا لم يكن غريباً أن يلجأ أنصار الخلود من مسلمين ومسيحيين إلى أفلاطون ليجدوا ضالهم ويسدوا حاجتهم . وتكاد ترجع برهنة أفلاطون على خلود النفس إلى نقط ثلاث : برهان التضاد ، وبرهان المشابهة ، ثم برهان المشاركة .

فنحن نلاحظ أولاً أن الشيء إذا زاد عن حده انقلب إلى ضده ، وأن الأكبر يتولد من الأصغر والأحسن من الأسوأ ، فهناك تبادل دائم بين الأضداد . وما دام الموت والحياة ضدين فهما متعاقبان . وقدماً قالت الأفرية والفيثاغورية بالتناسخ وتداول الأجيال البشرية ، وبهذا يخرج الحي من الميت كما يخرج الميت من الحي ، وتبقى النفس رحالة متنقلة من جسد إلى جسد دون أن يطرأ عليها عدم أو فناء<sup>(٤)</sup> .

Aristote, *De an.*, 427b, 14-16.

(١)

Madkout, *La place*, p. 180-181.

(٢)

Rodiez, *Aristote, Traité de l'âme*, T. II, p. 29; Ross, *Aristote*, p. 151; Hamelin, *Le système d'Aristote*, 385-387; Rodiez, *Une philosophie* (1901), p. 55-57.

(٣)

Platon, *Phédon*, p. 70-77.

(٤)

ويلهب أفلاطون ثانياً إلى أن النفس تدرك المثل والحقائق العامة الأوتية الباقية ، والشبيه وحده هو الذى يدرك الشبيه . فلا بد أن يكون للنفس ما للمثل من ثبوت وبقاء<sup>(١)</sup> .

وأخيراً النفس مشاركة الحياة بذاتها ومنافية للموت بطبيعتها ، فهي بحسب مدلولها حقيقتها حياة . ولا يمكن أن يجتمع فى ماهية واحدة ضدان ، فالنفس حياة فقط ولا تقبل الموت بحال<sup>(٢)</sup> .

ولعل فى هذا العرض المختصر ما يكفى لبيان إلى أى مدى تأثر ابن سينا بالبرهنة الأفلاطونية . فبرهان المشابهة الذى قال به بحاكي برهان أفلاطون ، وإن كانت النفس عنده تشبه فى عدم الفناء العقول المفارقة والنفوس الفلكية ، لا المثل ، إلا أن هذه كلها أمور تصعد بنا إلى العالم العلوى كفيها كانت الأسماء التى تسمى بها . وبرهان البساطة السينوى ليس شيئاً آخر سوى برهان المشاركة الذى قدمه أفلاطون ، وعلى هذا يمكننا أن نقرر دون نزاع، أن محاوره « فيدون » أثرت تأثيراً عظيماً فى الثقافة الإسلامية ، كما أثرت فى الدراسات المسيحية ، وكانت ذات طابع روحى يرحب به الملتين ورجال الدين .

#### ( د ) مضمير البرهنة السينوية :

لعل أصدق مقياس للحكم على أهمية بحث فى القرون الوسطى أن نتبين مدى صلته بالمعتقدات الدينية . ولا يعنى رجال الدين أن يقفوا على تجاوزات المخ وأجزائه ، أو أن يفرقوا بين الحسن الظاهر والحسن الباطن ، بقدر ما يعينهم أن يبحثوا فى مبدأ النفس ومعادها ، لأن ذلك يتصل بكل الاتصال بالشبهة والعقوبة والحزاء والمسئولية . لهذا كان الخلود من أهم موضوعات علم النفس التى استرعت انتباههم . وإذا كانت مشكلة العقل التى أثارها أرسطو وإلى أشرنا إليها من قبل قد استوقفت فلاسفة القرون الوسطى فى الشرق والغرب ، فما ذاك إلا لأنها وثيقة الصلة بهذا الموضوع .

ولقد سبق للفارابى أن قدم النفوس قسمين : عارفة خيرة وهى وحدها الخالدة ،

*Ibid.*, p. 78-84.

*Ibid.*, pp. 105-107.

(١)

(٢)

وجاهلة مرتبطة بالجسم تفنى بفنائها<sup>(١)</sup> ، وذلك هو الأمر الذى عابه عليه فيما بعد بعض مفكرى الأندلس وعدوه هفوة كبرى ، لأن النفوس جميعا فى رأيهم خالدة<sup>(٢)</sup> . وقد تدارك ابن سينا هذا النقص ، وبرهن على الخلود برهنة مفصلة ، لم يتردد الغزالي أن يأخذ بها فى «مقاصده» ، ويدمجها فى برهنته على وجود النفس وتجردها<sup>(٣)</sup> .

ولكنه عاد فى «التهافت» فوقف المسألة التاسعة عشرة على «إبطال قول الفلاسفة إن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها ، وإنها سرمدية لا يتصور فناؤها»<sup>(٤)</sup> . وهنا يبدأ فيعرض أدلة ابن سينا المثبتة للخلود ، ثم يناقشها دليلا دليلا ، ولا تخلو مناقشته من عنف ودقة<sup>(٥)</sup> . ولكنها غير مستساغة من باحث يرى أن الخلود من مستلزمات المعاد الذى جاء به الشرع ، وما الموت إلا مفارقة النفوس للبدن ، وكأنه شاء فقط أن يبين ضعف الفلاسفة فى استدلالهم<sup>(٦)</sup> .

ولم يكن بد لابن رشد أن يدفع هذه الحملة ويرد للفلسفة اعتبارها ، فيكشف عما فى اعتراضات الغزالي من ضعف وتناقض ، وإن كان لا يجاهر برأيه تماما فى موضوع الخلود ، لأنه من أعرض المسائل الفلسفية<sup>(٧)</sup> . هذا إلى أن «كتاب التهافت» لم يوضع للخاصة ، وليس من الحكمة فى شيء أن يعالج الجمهور أمورا دقيقة كهذه ينبغى أن تقصر على الفلاسفة<sup>(٨)</sup> . وليس ثمة طريق أقوم للتوفيق بين الفلسفة والدين من أن يفصل أحدهما عن الآخر فصلا تاما ، فيعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، ولقد أخطأ الغزالي كل الخطأ فى هذا الخلط الضار<sup>(٩)</sup> .

لذلك لا ندهش إذا ما رأينا ابن رشد فى «تهافت التهافت» يشعر القارى

(١) الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة (طبعة لندن) ، ص ٦٧ .

(٢) ابن طفيل ، حى بن يقظان ، ص ١١ ، وانظر أيضاً رأى ابن سبين فى :

Massignon, *Recuril*, p. 129.

(٣) الغزالي ، مقاصد ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٨ - ٣٠٠ .

(٤) الغزالي ، تهافت ، ص ٣٣٣ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٣٣ - ٣٤٣ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٥٤ .

(٧) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٣٣ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٥٣ - ٥٤ .

(٩) ابن رشد ، فصل المقال ، فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال ، ص ١٧ - ١٨ .



بأنه لا ينكر الخلود ولا يرفضه ، بل ربما كان إلى إثباته أقرب : لأنه مضطر لحجارة الجمهور<sup>(١)</sup> . أما في كتبه الأخرى التي وضعت للخاصة فإنه يدلي برأيه صراحة ، مقررًا أن النفس ، وهي صورة الجسم ، لا يمكن أن تكون جوهرًا ولا أن تنفصل عن مادتها ، وإذن لا بد لها أن تنفد بفناء الجسم . ويضيف إلى هذا - مستشهداً بالفارابي - أن موضوع الخلود حديث خرافة ، وأن القول بأن النفس الإنسانية تصبح جوهرًا مفارقاً أشبه ما يكون بأقاصيص النساء ؛ لأن ما يولد ويفنى لا يمكن أن يخلد بحال<sup>(٢)</sup> . ولم يكن رأيه في العقل أقل إنكاراً للخلود من هذا ، فإنه لا يسلم إلا بوجود عقل واحد فاعل أو بالفعل للإنسانية جمعاء ، وهو خالد ولهمي ؛ أما العقل المنفعل فهو مجرد استعداد فردي يفنى بفناء الجسم<sup>(٣)</sup> . وفي هذا ما ينكر الخلود ويقضي على الشخصية الإنسانية ؛ وذلك ما حمل أكثر من واحد من كبار فلاسفة المسيحيين في القرن الثالث عشر على أن ينقضوه ويردوا عليه<sup>(٤)</sup> .

ومهما يكن من حملة الغزالي على بزهنة ابن سينا وموقف ابن رشد من موضوع الخلود في ذاته ، فإنه قدر لهذه البرهنة أن تحيا شرقاً وغرباً . ففي الشرق نجد أولاً فخر الدين الرازي يصرح بأن النفوس باقية بعد فناء الأبدان ، ويستدل على ذلك ببرهان الانفصال الذي استخدمه ابن سينا من قبل . ولكنه يلاحظ أنه غير مقنع ، وأن الطريق لإثبات بقاء النفوس هو إطباق الأنبياء والأولياء والحكماء عليه ؛ هذا إلى أنه يتأكد بالإقناعات العقلية . ثم يأخذ في سرد هذه الإقناعات الواحد تلو الآخر ، وما هي إلا تكرار لأقوال سبقه إليها ابن سينا<sup>(٥)</sup> .

ويرى الإيجي أن يواجه المسألة من طريق مباشر ، فيقرر مع الفلاسفة أن النفس الناطقة لا تقبل الفناء ، لأنها بسيطة وهي موجودة بالفعل ، فلو قبلت

(١) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٣٢ - ١٣٣ ؛ وانظر أيضاً :

De Boer, *The Hist. of philos.*, 194.

Munk, *Mélanges*, p. 384, note 3.

Madkour, *la place*, p. 166-168.

*Ibid.*, p. 171-172.

(٢)

(٣)

(٤)

(٥) الرازي ، معالم أصول الدين ، ص ١٢٢ - ١٢٤ .

للفناء. لكان للبسيط فعل وقوة في آن واحد ، وهذا محال <sup>(١)</sup> . ولا أظننا في حاجة أن نلاحظ أن هذا هو برهان البساطة الذي قال به ابن سينا ، وقد أخذ به الإيجي كما رده كثير من الباحثين المتأخرين ، وبدأ في نظرهم أوضح براهين الخلود وأسيرها .

ولم تقف برهنة ابن سينا على الخلود عند الشرق ، بل امتدت إلى الغرب بواسطة ما ترجم من مؤلفاته أو مؤلفات أخرى تسرد هذه البرهنة أو تشير إليها . وما ساعد على امتدادها بوجه خاص تعلق ابن ميمون بها ، وإن كان لا يقول بالخلود على إطلاقه ، وإنما يذهب فيه مذهباً شبيهاً بالفارابي <sup>(٢)</sup> . وفي الحق أن هذا الفيلسوف ، وإن تلمذ لابن رشد ، قد تأثر بابن سينا بدرجة لا تقبل عن تأثره بأستاذه المباشر .

وتكاد المسيحية تنظر إلى الإنسان نظرة روحية خالصة ، فهدفها الأول تربية الروح وتحريرها ثم إنقاذها . لهذا ترحب بكل دعوة إلى الخلود ، وبكل بحث يؤديه . وقد سبق لآباء الكنيسة الأول أن تبنوا « الفيدون » ، ورأوا في براهمته على خلود النفس مادة صالحة <sup>(٣)</sup> . وجاء أغسطين فأكد هذا المعنى وقرره ، ويحيل البره أن كتابه « في خلود النفس » (De immortalitate animae) يكاد يكون صدى للمحاوراة الأفلاطونية <sup>(٤)</sup> .

فلا ندهش إذن إذا ما رأينا برهنة ابن سينا على الخلود تتقبل في المدارس المسيحية بقبول حسن ، خصوصاً وقد نحا ابن رشد في الموضوع منحى معاكساً آثار اعتراض كثيرين وجفزههم للرد عليه . ولقد بدأ جندسالمينوس مترجم ابن سينا إلى اللاتينية ، فسلك في البرهنة على خلود النفس مسلكه ، ملاحظاً أنها تتماز عن الجسم بالتعقل ، فهي مجردة ، وكل مجرد خالد <sup>(٥)</sup> . ويرى البير الكبير ونوما الأكوي أن القول بروحية النفس يستتبع خلودها <sup>(٦)</sup> . ويظهر أن

(١) الإيجي ، مواقف ، ص ٥٨٢ - ٥٨٣ .

(٢) Maimonide, *Guide des Égarés*, part. I, p. 327, part. II, p. 208.

(٣) Gilsen, *L'Esprit de la philos. médiévale*, I, p. 174.

(٤) Ibid.

(٥) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، ص ٩٦ .

(٦) المصدر السابق ، ص ١٦٦ - ١٨٨ .

الأول قد تنبه إلى أن هذه الحجج لا ترجع إلى ابن سينا فقط ، بل تصعد إلى أفلاطون ؛ وها هو ذا يقرر : « يجب القول وتكرار القول أننا حين نفحص عن النفس ذاتها يتعين علينا اتباع أفلاطون ، وحين ننظر إلى ما تمنح الجسم من حياة يتعين علينا اتباع أرسطو<sup>(١)</sup> » .

فالمدرسيون على اختلافهم — مسيحيين كانوا أو مسلمين — أميل إلى القول بخلود النفس ، وإن عممه بعضهم وضيقه بعضهم الآخر . وهم في هذا يخضعون لوحى التعاليم الدينية أولاً ، ويتأثرون خطأ أفلاطون ثانياً . واليهودية والمسيحية والإسلام صريحة في إثبات الخسر والنشر والقول بحياة بعد هذه الحياة ، وقد أعلنت ذلك الكتب السماوية ، وأكدته الرسل والأئمة والقديسون . وفي هذا الدليل النقلي ما يكفي المؤمن إقناعاً ، ويملاً قلبه يقيناً . ولكن الباحثين من فلاسفة ولاهوتيين شاعوا أن يضيفوا إليه أدلة العقل ، فاتخذوا من طبيعة النفس أو من وظيفتها وسيلة للتدليل على خلودها ، آملين أن يقربوا المسافة بين الدين والفلسفة ، وأن يوفقوا بين النقل والعقل .

إلا أن مهنتهم لم تكن يسيرة : فإن الخلود ليس مما يبرهن عليه برهنة عقلية منطقية ؛ وما كان أغنى الفلاسفة عن أن تغامر في هذا المضمار ! تستطيع أن تقول إنه ممكن أو محتمل أو ضرورى ، ولكن لا سبيل لها بحال أن تقرر اعتماداً على العقل وحده أنه واقعى . وأنى لها ذلك ومن وصلوا إلى مرتبة الخلود يابون أن يعودوا إلى هذه الدار ؟ ولم يصل استحضار الأرواح بعد إلى درجة اليقين ، وليس في وسائله ما يبعث على الثقة والطمأنينة .

غير أنه إذا كان العقل عاجزاً عن إثبات الخلود ، فهو أعجز عن نفيه ؛ وخطأ أن يزعم أنصار المذهب المادى أن تجربتهم لا تسلم بحياة بعد هذه الحياة ، أو أن بحثهم يرفض أى وجود بعد هذا الوجود . فإن للتجربة ميداناً لا تتجاوزه ، وللبحث العلمى دائرة لا يتعدها ؛ ومن العبث أن نتكلم باسم العلم في دائرة تسمو

(١) المصدر السابق ، ص ١٦٧ ؛ وانظر أيضاً :

Albert le Grand, *Summa theologiae*, II, tr. 12.

الفلسفة الإسلامية — أول

على العلم ، وأن نفسر عالم الغيب الفسيح بقوانين عالم الشهادة المحدود .  
ولن يضير الخلود في شيء أن تعجز عقولنا عن الانتصار له ، فإنه يستمد  
جلاله ورهبته من مصدر أسمى ؛ ولن يعيبه أن تقصر لغة الأرض عن بيانه ، فإنه  
من خصائص سكان السماء ووقف عليهم . هو أمر خارج عن عالم الفناء وحقيقة  
مخالفة لما ألفناه نحن الحادثون ، وما كان لفان أن يدرك إدراكاً واضحاً ما يتناهى  
وطبيعته إلا إن عرج إلى سماء الخالدين .

## ٧ - ابن سينا والمذهب الروحي

في علم النفس السينوي طب وتشريح ، وعلم حياة ووظائف أعضاء ، وفيه  
ملاحظات دقيقة ومحاولات لتجارب شبيهة بالتجارب العلمية الحديثة . لكن  
فيه أيضاً فلسفة وميتافيزيقا تكاد توجه كل ملاحظة وتقود كل فكرة ، إلى حد أنه  
يعد من التوسع أن نسميه علماً ، وما أجدرنا أن نعهده جزءاً من أجزاء الفلسفة .  
وهو على كل حال ليس علماً بالمعنى الواقعي الذي نألفه الآن ، ذلك المعنى الذي  
يقنع بالوقوف عند وصف الظواهر وبيان كفياتها ، دون أن يطمع في شرح ماهيتها  
وذواتها ، أو توضيح عللها وغاياتها .

أما في رأى ابن سينا فلم يكن ثمة فاصل بين العلم والفلسفة ، كلاهما  
ينصب على الكلى ، ويعنى بمعرفة الأشياء الضرورية ، والبحث عن الذات  
والماهية . فلا يكتفى العلم بأن يجيب عن سؤال : « كيف ؟ » بل لا بد أن يجيب  
أيضاً عن سؤال : « لماذا ؟ » ؛ ولا يرضى بالعلل الفاعلية ، بل يضم إليها العلل  
الغائية ؛ ولا يقف عند مجرد وصف الظواهر وتسجيل الملاحظات ، بل يأبى  
إلا أن ينفذ إلى المبادئ العامة والحقائق الأولية<sup>(١)</sup> . ففكرة العلم لدى ابن سينا  
تختلف عما نقول به الآن ، وعلم النفس عنده يختلط تبعاً لهذا اختلاطاً تاماً  
بالفلسفة .

وهو يختلط بالفلسفة أيضاً لأنه فرع من الطبيعة ، وهذه بدورها شعبة من  
شعب الفلسفة<sup>(٢)</sup> . وتكاد تقوم كلها على نظرية المادة والصور الميتافيزيقية ،

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ١١٢ - ١١٧ .  
(٢) ص ١٣٥ - ١٣٦ .

وتخضع للعقول والنفوس الفلكية . والطبيعة والميتافيزيقا في نظر ابن سينا — كما كانتا في نظر أرسطو — متبصلتان ومتكاملتان<sup>(١)</sup> . وما النفس الإنسانية إلا امتداد لتلك النفوس الفلكية ، ومحرك من تلك المحركات العليا مهبط إلى الأرض<sup>(٢)</sup> .

وسواء أكانت دراسات ابن سينا السيكلوجية علماً أم فلسفة فقد بلى معظم قضايها ، لأنها اعتمدت على طبيعة وفلك أصبحتا باليين ، فألفت نظرية الجلدب العام والمغناطيسية والكهرباء والضغط الجوي كل ما أخذه العرب من آراء أرسطو وبطلميموس الطبيعية والفلكية . هذا إلى أن معلومات ابن سينا في التشريح ووظائف الأعضاء ، وإن زادت على ما كان يعرفه أرسطو ، لا تكاد تذكر بجانب ما وصل إليه العلم الحديث ، وقد مكنتنا الأجهزة المحكمة والمقاييس الدقيقة من كشف أمور لم يكن في وسع رجال القرون الوسطى والتاريخ القديم الاهتمام إليها . فإذا نظرنا إلى بحوث ابن سينا السيكلوجية في ضوء علم النفس المعاصر ، ربما هان علينا أمرها . أما إذا نظرنا إليها باسم التاريخ ، فلأنها تبدو ذات وزن آخر . فقد استطاعت أن تؤثر ، لا في يثتها فحسب بل في يثات أخرى ، وأن تثير حركة فكرية لم تقتصر على التاريخ المتوسط بل امتدت إلى التاريخ الحديث . وقد تابعتها نشأتها ونموها ، وحرصنا على أن نقدم صورة كاملة منها كما صورها واضعها . فلم نجر على لسان ابن سينا ما لم يقل به ، ولم نعول في عرض أفكاره على لغة شراحه ومؤرخيه فقط ، وإنما عنيينا أولاً وباللغات ببيان ما قرر وكتب . ثم تتبعنا آراءه السيكلوجية في الشرق والغرب ، فأوضحنا ما كان لها من قوة ، وما ظهر لها من أثر .

ولهذه الآراء وزن من ناحية أخرى ، هي الناحية الفلسفية ؛ ذلك لأن ابن سينا يعد بحق من أنصار المذهب الروحي المخلصين . وإذا كان أرسطو قد حاول أن يقف موقفاً وسطاً بين المادية والروحانية ، فإنه هو لم يتردد في أن يعتنق الأخيرة ويتحيز لها<sup>(٣)</sup> . فهو صريح في القول بأن النفس حقيقة مجردة متميزة من الجسم تمام التميز ، وأنها مصدر الحياة والحركة والحس والتفكير . وهذه

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ١٥٩ - ١٦٤ .

(٢) ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٢٤ - ١٣٧ .

Paul Slwek, *La psychophysique humaine d'après Aristote*, v. 190-195.

(٣)

الفلسفة الإسلامية - أولى

الروحية تصعد إلى أفلاطون وأفلوطين بين اليونان ، وتتأخى مع روحية أغسطس وتوما الأكويني بين المدرسين ، وتمهد لروحية ديكرت في التاريخ الحديث ، مع ذلك الفارق المعروف الذى أدخله ديكرت على فكرة النفس من أنها جوهر مفكر لا غير ، ولا صلة لها بموضوع الحياة <sup>(١)</sup> .

وليست روحية ابن سينا محل بحث ، فالله عنده روح الأرواح ، والعقول المقارعة كائنات روحية ، والنفس البشرية إنما هبطت من عالم الأرواح العلوى ، وصدرت عن العقل الفعال واهب الصور <sup>(٢)</sup> . فالروح تسود عالم السماء وتحركه ، وتحكم عالم الأرض وتنظمه . وبراين ابن سينا على وجود النفس وجوهريتها وخلودها تفيض روحية ، وتقود إلى التسليم بحقائق تختلف عن عالم الحس وتسمو عليه <sup>(٣)</sup> .

هذا إلى أن الروحية ضرورة من ضرورات الحياة المستقبلية ، وأساس لإثبات نظام أخلاقى ، فى حين أن المادية هدم لهذا النظام ورفض لتلك الحياة . ذلك لأن السعادة التى يرغب فى إصابتها الحكماء الإلهيون ليست سعادة الأبدان ، وكأنهم لا يلتفتون إلى هذه ، وإن أعطوها لم يستشعروا بها إلى جانب السعادة العظمى التى ينعمون بها عند مقاربة الحق والاتصال بالعالم العلوى <sup>(٤)</sup> . ففى بلغت النفس الناطقة كما لها الخاص ، سلكت سبيلها إلى الجواهر الشريفة ، وأضحت عالماً عقلياً ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجسمال الحق <sup>(٥)</sup> . فالخير الأسمى الذى ننشده والسعادة الحقة التى نسعى إليها تقودنا إلى التسليم بعالم روحى وحياة أخرى غير هذه الحياة .

\* \* \*

ولا شك فى أن المذهب الروحى قد نجح فى أن يبرز فكرة الوحدة والذاتية فى الظواهر النفسية ، وأن يوضح أعمال العقل السامية <sup>(٦)</sup> . ولكنه — فى صوره

(١) ص ١٦٩ ، ١٧٥ .

(٢) ص ٢٣٠ ؛ وانظر أيضاً ابن سينا ، الإشارات ، ص ١٤٦ ، ١٦٦ ، ١٧٥ .

(٣) ص ١٨٠ .

(٤) ابن سينا ، النجاة ، ص ٤٧٧ - ٤٧٨ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٤٨٠ - ٤٨١ .

(٦) ص ١٦٠ - ١٦١ .

التقليدية التي قال بها ابن سينا وامتدت إلى ديكارت - قد نسي أن في هذه الظواهر تعدداً وتبايناً إلى جانب ما فيها من وحدة وذاتية . هذا إلى أنه جعل من النفس جوهراً متميزاً عن الجسم تمام التميز ، فقاد إلى تلك الثنائية التي عز التوفيق بين طرفيها ، حتى عن طريق التناقض الأزل الذي قال به ليبتر . وندع جانباً ما في القول بالجوهرية من طابع مادي .

لهذا عدل أنصار المذهب الروحي المعاصرون عن فكرة الجوهريّة ، واعتبروا النفس مجرد قوة أو نشاط ذاتي ، وما العالم إلا مجموعة قوى ليس التفكير إلا واحدة منها<sup>(١)</sup> . ولاحظوا فوق ذلك أن التفكير المنطقي ليس هو المظهر الوحيد لأعمال الدهن ، بل لها صور أخرى بادية تتأثر بالظروف العضوية وتنميتها البيئة والتجربة<sup>(٢)</sup> . وفي هذا ما يقرب المسافة بين الجسم والنفس ، ويحل إشكال الصلة بينهما .

فالروحية التي قال بها ابن سينا قد تطورت أيضاً ، ولم يبق من آثارها إلا أمران يعتد بهما العلم المعاصر ويؤيدهما . وأولهما أن الظواهر النفسية لا يمكن أن توضع على أساس علم الحياة وحده ، وليست الحياة العقلية مجرد انعكاس للحياة الجسمية . وثانيهما أن للدهن - كيفما كانت حقيقته - عملاً إيجابياً إلى جانب ما يؤديه المخ والحواس من وظائف .

وهذه قضايا تبقى مع الزمن وتبرز ما في علم النفس السينوي من قيمة ذاتية .

---

(١) Lachelier, *Psychologie et Métaphysique*, p. 172; Boutroux, *De la contingence des*

*lois de la nature*, p. 138; Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 209-210.

Bergson, *Evolution créatrice*, p. 290-292, 293-294.

(٢)





## خاتمة

لقد حرصنا كل الحرص على تطبيق ما رغبنا من منهج ، وتوضيح ما تخبرنا من طريقة . فبدأنا بعرض كل نظرية من النظريات السابقة عرضاً مفصلاً ، وشرحناها شرحاً طويلاً مسهباً . ثم حاولنا البحث عن أصولها ، وعيننا بالكشف عن العوامل المؤثرة فيها . وتبعنا أخيراً تاريخها ، وهو على النحو الذى تصورناه طويلاً ، يبدأ فى أوائل القرون الوسطى ويتهى فى العصر الحديث ، وقد يمتد إلى القرن الحاضر .

وقادتنا هذه الدراسة إلى نتائج ثلاث رئيسية . أولاً أنه كيفما كانت الأفكار الأجنبية التى سرت إلى المسلمين ، فإنهم استطاعوا أن يخلقوا بيئة عقلية خاصة بهم ويكوّنوا حياة فكرية مستقلة ، ومن الخطأ أن نحاول تفسير ظواهر هذه الحياة فى ضوء المؤثرات الخارجية وحدها التى يظن أنها لم تُهضم ولم تتأقلم ولم تتسجم مع العالم الإسلامى ، أو أن نستعين بشأن العوامل الداخلية التى امتزجت بها فكانت أوثق اتصالاً وأنفذ أثراً .

فهناك علم وفلسفة إسلاميان ، كما أن هناك لغة وأدباً ارتبطا بالإسلام واتسما بسماته . وإذا كان الأدب الإسلامى قد تغلغل أولاً من الأدب الجاهلى ، فإنه تأثر دون نزاع بلغة القرآن وأحاديث الرسول وخطبه ، وأفاد من مظاهر الحضارة الجديدة وما نقل إلى العربية من آداب أخرى<sup>(١)</sup> . وكذلك العلم والفلسفة ، فإنهما ، وإن كانا قد استمدا الكثير من المصادر الأجنبية ، إنما قاما على جهود المسلمين ، ودرسا بروح وعقلية إسلامية .

وفى وسعنا أن نذهب إلى ما هو أبعد من هذا ، فنقرر أنه ليس ثمة بحث عقلى عرفه المسلمون إلا وله نقطة بدء إسلامية . بدأ أولاً فى ضوء تعاليم الإسلام ،

(١) لست فى حاجة أن نشير إلى أننا نريد بـ « أدب إسلامى » معنى أشمل وأوسع مما يرمى إليه مؤرخو الأدب عادة حين يقسمون تاريخه إلى عصور : جاهلى ، وإسلامى ، وعباسى ، ويقصرون الإسلام على عصر الخلفاء الراشدين وبني أمية ، فإن الأدب الإسلامى الذى نرى إليه هو ذلك الذى تأثر بالحضارة الإسلامية ، وخاصة فى أوج عظمتها .

وشب تحت كنفه ، وتغذى ما استطاع من الكتاب والسنة ، ثم لم يلبث أن سعى وراء غذاء خارجي ومدد أجنبي ، فجاء وترعرع وتفرع وتشعب . ولكنه بقي وثيق الصلة بالبيئة التي نشأ فيها والظروف المحيطة به .

وفيما قدمنا من دراسة أصدق شاهد على ذلك . فالتصوف الفلسفي ، الذي رسمنا معالمه والذي لم يكتمل إلا في القرن الرابع الهجري ، إنما هو امتداد لما عرف من زهد وتقشف في القرن الأول<sup>(١)</sup> . ولقد أثبتنا من قبل أنه يمكن أن يستخلص من الكتاب والسنة البدور الأولى لكل تصوف إسلامي<sup>(٢)</sup> . ونظرية السعادة والاتصال التي قال بها الفارابي لا يمكن أن تدرس بمعزل عما ذهب إليه الجنيد والحلاج من اتحاد وحلول<sup>(٣)</sup> . وما إن عرفت هذه النظرية حتى أخذت تدنو من المدارس الصوفية الإسلامية وتؤثر فيها<sup>(٤)</sup> .

وقد سبق رجال الصدر الأول إلى معالجة موضوع الكشف والإلهام قبل ، أن تظهر الفلسفة والفلاسفة ، وعنوا خاصة بالأحلام وتأويلها<sup>(٥)</sup> . وشغلت فكرة النبوة الأذهان في القرنين الثالث والرابع ، وأثيرت حولها موجة من الشك عنيفة دفعت بعض الباحثين إلى إنكار النبوة والأنبياء<sup>(٦)</sup> . ولا نزاع في أن هذا كله قد مهد لنظرية النبوة الفلسفية، ووجه إليها<sup>(٧)</sup> . ولم تكد تظهر هذه النظرية حتى رددت في كثير من الأوساط الإسلامية ، لأن هدفها الأول أن تمنح الوحي والإلهام سنداً عقلياً وتقيمهما على دعائم فلسفية<sup>(٨)</sup> .

وكذلك كان الكتاب والسنة أول حافز إلى تعرف النفس والبحث عن حقيقتها<sup>(٩)</sup> . وقد عرض لها المتكلمون والمتصوفة قبل أن تترجم الكتب الأجنبية ، وحاولوا تفسير

(١) ص ٦١ .

(٢) ص ٥٩ .

(٣) ص ٤٠ .

(٤) ص ٤٥ - ٦٢ .

(٥) ص ٧٧ - ٧٨ .

(٦) ص ٧٨ - ٧٩ .

(٧) ص ٧٨ - ٨٩ .

(٨) ص ١٠٠ - ١٠٩ .

(٩) ص ١٢٠ - ١٢٢ .

ماهيتهما. وشرح وظائفها قبل أن يُعرّف الفلاسفة<sup>(١)</sup>. وهؤلاء أنفسهم في توضيحهم لما لم يغفلوا وجهة النظر الدينية، وكان للخلود في دراستهم شأن خاص<sup>(٢)</sup>. ولم تلبث آراؤهم السيكلوجية أن انتشرت بين مفكرى الإسلام، وقابلوا بينها وبين الأصول الدينية، فكانت موضع تأييد ومناصرة أو نقد ومعارضة<sup>(٣)</sup>.

\* \* \*

ويلاحظ ثانياً أن الفلسفة الإسلامية ذات طابع خاص وشخصية مستقلة، أخص خصائصها التوفيق والاختيار، توفّق بين النقل والعقل، وتؤاخى بين الدين والفلسفة. ذلك لأن فلاسفة الإسلام يرون أنه يمكن كشف الحقيقة من طرق شتى وبوسائل متعددة، فيتّوّدنا إليها المنطق والبرهان كما يهدينا نحوها الوحي والإلهام. وهذه الطرق في الواقع مشتبكة ومتلاقية، لأنها تعتمد على قوى النفس وتنتهى إلى غاية واحدة. فإذا كان المنطق يعول على القوة المعنوية، فإن الوحي يقوم على الخيلة، وهما معاً يوصلان إلى العقل الفعّال مصدر الحقائق كما<sup>(٤)</sup>. فالنبي والفيلسوف ينتهيان في آخر تحليل إلى مصدر واحد يستمدان منه معرفتهما ويأخذان عنه معلوماتهما، والحقيقة العقلية والحقيقة العقلية أختان شقيقتان وإن بدتا ظاهراً أنهما منفصلتان ومتباعدتان، وفي هذا تفلسف الدين وتدين الفلسفة.

والعتيدة نفسها ليست إلا ضرباً من المعرفة، فإن ضاقت وجمدت كانت تقليداً أعمى ومجرد تشبث بما قال به السلف، وإن وسعت صدرها أصبحت تفكيراً حراً، أو بعبارة أخرى فلسفة، وفلاسفة الإسلام، وهم اعتقاديون، يريدون أن يؤمنوا وأن يفكروا في طلاقة، وعلى هذين الأساسين قامت كل فلسفتهم.

وفي الفلسفة الإسلامية أيضاً اختيار، تستعرض شتى الآراء وتختار منها ما تشاء، وتقرب ما بين الشرق والغرب. فتضم فلك الكامدان إلى فلك بطليموس، وطب فارس إلى طب اليوناني، والحساب الهندي إلى هندسة إقليدس. وتربط أفلاطون بأرسطو، بحيث تبدو فيها نظريات وكأنها أفلاطونية خالصة وأخرى

(١) ص ١٢٤ - ١٢٧.

(٢) ص ١٧٧ - ١٧٨.

(٣) ص ١٦٥ - ١٦٧، ١٨٥ - ١٨٩.

(٤) ص ٩٦ - ٩٧.

وكانها أرسطية صريحة . ولعل هذا هو الذى دفع فريقاً من المؤرخين أن يعدها مجرد امتداد للأفلاطونية الجليدة<sup>(١)</sup> ، وفريقاً آخر أن يسميها « المشائية العربية »<sup>(٢)</sup> .

والحقيقة أنها ليست هذا ولا ذاك ، ولا هما معاً ؛ بدليل أن فيها أيضاً آثاراً رواقية وأخرى تصعد إلى الفلاسفة السابقين لسقراط وقسطاً من الحكمة الهندية . وكل ما فى الأمر أن فلاسفة الإسلام فى سعة اطلاعهم حاولوا أن ينسقوا للمعلومات المختلفة ويلتصموا بينها ، ويربطوا النظريات بعضها ببعض . ولكنها قد اكتسبت بكساء جديد وحملت طابعاً آخر ، بحيث أضحت تفكيراً فلسفياً منسجماً منسجماً ، وإذا شخصية مستقلة فعلت فيها الظروف الخاصة فعلها .

وفى دراستنا السابقة صور شتى من هذا التوفيق والاختيار ، ونكتفى بأن نشير إلى بعضها . فى نظرية السعادة أدركنا كيف يتحول التقشف والزهد الإسلامى إلى ضرب من النظر والتأمل العقلى ، وكلاهما معا يهدف إلى تطهير النفس والسعى وراء الاتصال بالله<sup>(٣)</sup> . ورأينا أيضاً أن فلاسفة الإسلام مزجوا « إديمونيا » أرسطو « باكتاسيس » أفلوطين ، واستخلصوا منهما تصوراً فلسفياً خاصاً بهم<sup>(٤)</sup> .

وفى موطن آخر لاحظنا أن تعاليم الإسلام تجعل من الأحلام شعبة من شعب النبوة<sup>(٥)</sup> ، فلم يكن عزيزاً على فيلسوف كالفارابى أن يفسر الأحلام تفسيراً علمياً فلسفياً<sup>(٦)</sup> ، ويصعد من ذلك إلى تكوين نظرية النبوة<sup>(٧)</sup> . وفى هذه النظرية نرى أفلاطون وأرسطو مرة أخرى جنباً إلى جنب ، فإنها تجمع بين سياسة « الجمهورية » وسيكولوجية « الطبيعات الصغرى »<sup>(٨)</sup> . وبالنسبة إلى المصطلح الإجتماعى اختص ببعض المزايا النفسية<sup>(٩)</sup> .

(١) ص ٢٢ .

(٢) ص ١٧ - ١٨ .

(٣) ص ٦١ .

(٤) ص ٤٢ - ٤٣ .

(٥) ص ٧٧ - ٧٨ .

(٦) ص ٧٢ - ٧٣ .

(٧) ص ٧٥ - ٧٦ .

(٨) ص ٧١ - ٧٢ ، ٩٠ - ٩٤ .

(٩) ص ٩٧ - ٩٨ .

قد يقال إن هذا التوفيق والاختيار ليس أمراً مبتكراً . فقد سبق إليه في أخريات التاريخ القديم ؛ وعنى به رجال مدرسة الإسكندرية عناية خاصة ، حتى أن فورفوريوس يلاحظ على مؤلفات أستاذه أفاطين أنها اشتملت على آراء رواقية وأخرى أرسطية قد امتزج بعضها ببعض<sup>(١)</sup> . ولا شك في أن هذا قد مهد لفلسفة الإسلام ، إلا أن هؤلاء خطوا في سبيل التوفيق خطوات أفسح وصوروه في صورة أدق وأشمل . ذلك لأنهم كانوا يرون أن الحقيقة واحدة فيجب أن تتحد الفلسفات التي توصل إليها ، بل أن تلتقي هذه الفلسفات كلها مع الدين ، ما دام هدفها جميعاً ثابتاً وغايتها مشتركة . لهذا لم يقف توفيقهم عند بعض النظريات ، ولم يقتنعوا بأن يقرّبوا بعضها من بعض ، بل أبوا إلا أن ينظموا منها عقداً منسقاً .

وفي هذا النظم تجديد وابتكار ، فصاغوه على طريقتهم ، وأدلو فيه بآرائهم الخاصة ، وعالجوا مشاكلهم الحاضرة . وإذا كانوا قد قبلوا النظريات الطبيعية والكسمولوجية بوجه عام ، فإنهم أدخلوا على الإلهيات ومشكلة الإنسان الجديد والطريف . ففكرية كمنظري النبوة مثلاً ما كانت لتتاح فرصة وضعها لمن سبقوهم من مفكرين ، وعلى الرغم مما فيها من عناصر أجنبية فإنها نظرية إسلامية خالصة . وقد أظهروا بوجه خاص ما في المذاهب السابقة من نقص أو تهافت ، ونستطيع أن نقول إنهم كشفوا في المذهب الأرسطي عن نواح لم تلحظ من قبل ، وأضحى فهم هذا المذهب فهماً كاملاً موقوفاً على دراستهم بقدر ما يتوقف على دراسة شراحه من اليونانيين . ففي الفلسفة الإسلامية أخذ وتأثر بما قبلها ، كما أن فيها خلقاً وابتكاراً أضافت به جديداً إلى الثروة الفكرية العامة .

\* \* \*

وهنا ننتهي إلى النتيجة الأخيرة التي لا تقل أهمية عن سابقتها . وهي أن هذه الفلسفة اطراد واستمرار للفكر الإنساني . بل تقدم له في بعض النواحي . أخذت ما أخذت عن الفلسفات القديمة . ثم ساهمت في تنقيحها وإضافة جديد إليها ، ومهدت لما جاء بعدها من فلسفات أخرى . فبعثت التفكير اليهودي

l'orphvre, *Vie de Plotin*, tr. de Bréhier, I, p. 15.

من مرقده ، ودفعت الفلسفة المسيحية دفعة قوية ، وانضمت إليها في تغذية رجال النهضة والعصر الحديث . وبدا ترتبط حلقات هذه السلسلة بعضها ببعض ، ويبدو كيف انتقل البحث الفلسفي من أثينا إلى الإسكندرية ، ومن هذه إلى بغداد وما تفرع عنها من عواصم إسلامية حيث قضى خمسة قرون كانت الحياة العقلية فيها راكدة في الغرب ، ومن بغداد وقرطبة إلى البندقية وباريس وأكسفورد التي أعدت لعصر النهضة والتاريخ الحديث .

فاستطاعت الفلسفة الإسلامية أن تؤثر فيما تلاها من حلقات ، أسلمت إليها التراث القديم بعد أن هذبته وأدخلت عليه ما أدخلت . ولم يبق اليوم شك في أن رجال القرون الوسطى من يهود ومسيحيين قد أفادوا منها وأخلوها عنها ، إلا أن مدى هذا الأخذ والاستفادة لم يحدد تماماً ، ووجوه الشبه والاتصال بين «الإسكولائية» الإسلامية و«الإسكولائية» المسيحية لم تبين بعد في دقة . ودراستنا السابقة في قسط منها ليست إلا مجرد مساهمة في هذا الباب ، فكشفت عن علاقات جديدة ، ووضحت - فيما نرجو - نقطاً كانت غامضة .

فأظهرت أن هناك مصطلحات لائنية ذات قوة وحياة ، مع أنها في الواقع ليست إلا صدى لأصول عربية . ونذكر من بينها التعبير المشهور : *dator formarum* الذي هو ترجمة حرفية لتعبير فلسفي إسلامي «واهب الصور»<sup>(١)</sup> ، وتعبيراً آخر هو : *intellectus sanctus* الذي يحكي «الروح القدس» على نحو ما عرفناها لدى الفارابي وابن سينا<sup>(٢)</sup> . وأثبتت أن هناك آراء ونظريات مسيحية تحمل طابعاً إسلامياً واضحاً . فإذا كان بعض مدرسي القرن الثالث عشر قد قالوا إن النفس جوهر وصورة ، فما ذاك إلا ليوفقوا بين أرسطو وأفلاطون على نحو ما صنع المسلمون<sup>(٣)</sup> . وإذا كانوا قد اعتدوا بالخيلة وأثرها في توضيح الكشف والإلهام ، فإنما يرددون نظرية النبوة الإسلامية<sup>(٤)</sup> .

غير أن هناك خطأين في البحث عن آثار التفكير الفلسفي الإسلامي سبق

(١) ص ١٨٠

(٢) ص ٦٦ .

(٣) ص ١٦٧ - ١٦٨ .

(٤) ص ١١٠ - ١١٦ .

أن أشرنا إليهما<sup>(١)</sup> . أولهما أنه يراد الوقوف به في الشرق عند القرن السادس الهجري ، ظناً أن حملة الغزالي قضت على كل تفكير فلسفي . وقد اتضح لنا مما تقدم أن هذا زعم باطل ، فهناك تفكير فلسفي إسلامي امتد إلى اليوم ، وإن اكتسى بألوان مختلفة ، وأوضح ما يبدو في ثنايا الدراسات الكلامية والصوفية أو ممزوجاً ببعض البحوث العلمية ، ولا يزال يتدارس في بعض المعاهد الشرقية<sup>(٢)</sup> . والنظريات الثلاث التي عرضنا لها كانت تبقى دراستها ناقصة لو لم نعرض لتاريخها في القرون الأخيرة . ومن الظلم والإهمال أن نناقش الآن أفكاراً نبتت في عصور الإسلام الأولى ، ثم لا نحاول أن نردها إلى أصولها ونربطها بماضيها .

وأما الخطأ الآخر فيتصل بالمصور الحديثة ، وذلك أنه أريد وضع حد فاصل بينها وبين القرون الوسطى ؛ وكأنها نسيج وحدها لم تتأثر بشيء مما قبلها . والأغرب من هذا أن يسلم أحياناً أنها تأثرت بالفلسفة القديمة دون أن تأخذ شيئاً من المدرسين ، مع أن هذه لم تبلغ للمحدثين وحياً ولم تنزل عليهم تنزيلاً . وإنما مرت بالقرون الوسطى قبل أن تنتقل إليهم ، فكيف تصل إليهم مجردة من آثار جو عاشت فيه تسعة قرون أو يزيد ؟ لهذا لم يكن بد من التسليم بأن الفكر الحديث مدين في كثير من مبادئه للفلسفة المدرسية .

إلا أن بجانب الفلسفة الإسلامية في هذا التسلسل غير واضح ، وحظها في هذه العلاقات لم يشرح بعد . وقد استطعنا فيما تقدم أن نكشف صلات ووجوه شبه بينها وبين الفلسفة الحديثة . فالحب الفاسفي الذي قال به اسبينوزا يشبه كل شبه نظرية السعادة الفارابية<sup>(٣)</sup> ، ونظرية النبوة عنده واضحة الصلة بنظرية النبوة الإسلامية<sup>(٤)</sup> . وبرهان الرجل المعلق في القضاء يقترب كل القرب من الكوجيتو الديكارتي<sup>(٥)</sup> .

\* \* \*

(١) ص ١٢ - ١٣ .

(٢) ص ١٤٩ - ١٥٠ ، ١٦٦ - ١٦٧ .

(٣) ص ٦٦ - ٦٧ .

(٤) ص ١١٢ - ١١٣ .

(٥) ص ١٥١ - ١٥٤ .

هذه نتائج لم تفترض فيما نعتقد فرضاً ، ولم تقلدنا إليها فكرة مبينة ، وإنما هدانا إليها البحث وأملها التاريخ والواقع ؛ وكل قيمتها فيما يؤيدها من وثائق ونصوص . وإذا كانت دراسة ثلاث نظريات من النظريات الفلسفية الإسلامية دراسة تفصيلية قد انتهت بنا إليها ، فإن في متابعة دراسة النظريات الأخرى ما يزيدها وضوحاً وتأكيذاً . والحقائق تزداد يقيناً وقوة ، كلما تعددت وسائل إثباتها وتلاقت الطرق الموصلة إليها .



## مراجع

تتصل بحقيقة الفلسفة الإسلامية ومنهج بحثها<sup>(١)</sup>

لقد أشرنا عند كل مناسبة إلى المراجع التي عولنا عليها في فصول هذا الكتاب ، ولا حاجة بنا إلى العودة إليها هنا مرة أخرى . وإنما نود فقط أن نعرض نماذج من تلك المراجع التي سلّمت بوجود الفلسفة الإسلامية أو أنكرتها ، والتي ألّمت بشيء من منهج البحث فيها ، مناقشين لها في اختصار ومعلقين عليها . والخلاف حول هذه الفلسفة قديم ، ففريق ينكر وجودها ، وآخر يعدها ثمرة من ثمار الشعوب التي اعتنقت الإسلام واختلطت بالعرب من فرس وأتراك . أما منهج البحث فيها فلم يكتب فيه بعد شيء يذكر ، وكل ما نصادفه إنما هو ملاحظات عابرة في بعض المؤلفات .  
وهذه المراجع قسماً : عربية وأجنبية ، وسنوردها على حسب الترتيب الزمني .

### (١) مراجع عربية

- ١ - طبقات الأئمة : لأبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي المتوفى سنة ٤٦٢ هـ (١٠٧٠ م) ، طبع في بيروت سنة ١٩١٢ .  
ويذهب صاحبه إلى أن العرب لم يمنحوا شيئاً من علم الفلسفة ولم تنهياً طباعهم له ، ولا يعرف من صميمهم أحد شهر به إلا أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي وأبو محمد الحسن الهمداني (ص ٤٥) . ولعل هذا الرأي في القرن الحادى عشر الميلادى هو الذى مهد لما ارتآه رينان في القرن التاسع عشر .  
وصاعد فيما يبدو - كرينان - معنى بخصائص الشعوب وعلم النفس الجمعى ، ولكن بحثه ناقص ولا يثبت أمام التحقيق العلمى . هذا إلى أنه في حكمه السابق
- (١) لم نشأ أن نضيف إلى هذا المرجع - في هذه الطبعة - شيئاً لأن أية إضافة ما تستلزم أن يصاغ هذا القسم صياغة جديدة ، ولعل في مقدرة هذه الطبعة ما يفنى من هذه الإضافة .

إنما يقصد أولاً وبالذات العرب في الجاهلية، بدليل أنه يعرض بعد هذا للدراسات الإسلامية علمية كانت أو فلسفية ، ويعزو إلى العرب فيها بعض الجهود ( ص ٤٨ - ٦٢ )

٢ - الملل والنحل : محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ ( ١١٥٣ م ) ، طبع في لندن سنة ١٨٤٢ ، وفي ليبستك سنة ١٩٢٣ ، وفي القاهرة على هامش « ملل ابن حزم » سنة ١٣٤٧ هـ ، وعلى هذه الطبعة الأخيرة نحيل . وقد عقد فيه فصل طويل ممتع « للفلاسفة » ، ونرجح أنه مستمد في أغلبه من كتاب « آراء الفلاسفة » المنسوب إلى فلوطرخس ، وهو على كل حال من أغزر ما كتب في العربية قديماً عن الفلاسفة السابقين لسقراط ، وإن كانت تنقصه الدقة العلمية ، ولا يخلو من أخطاء تاريخية واضحة .

ويرى الشهرستاني - على عكس صاعد - أنه كان لدى العرب قبل الإسلام حكماء وإن كانت حكمتهم في أكثرها من فلسفات الطبع وخطرات الفكر ، ويضيف إلى هذا أنهم كالهنود يميلون إلى الأحكام الكلية والأمور العقلية وينزعون إلى الروحانيات ( ج ١ ، ص ١٠ ) . ثم يعرض لفلاسفة الإسلام فيذكر منهم العربي وغير العربي ، ويشير إلى أنهم سلكوا طريقة أرسطو في جميع ما ذهب إليه ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين ( ج ٤ ، ص ١٨ ) . وليس الشهرستاني من المغرمين بالتعميم الذي لا يقوم على أساس ، ولا من أنصار تلك الشعوبية الجاحمة ، وأحكامه تقترب من الواقع ما أمكن ، وإن كان يخلط بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا خلطاً تاماً ، ويكاد يصور الأولى بصورة الثانية ( ج ٣ ، ص ١٠٣ - ١٠٤ ) .

٣ - نصوص : لعبد الحق بن سبعين المتوفى سنة ٦٦٩ هـ ( ١٢٧٠ م ) ، طبعها الأستاذ ماسنيون في :

*Recueil de textes inédits concernant l'histoire de mystique en pays de l'Islam,*  
Paris 1929.

ويحاول ابن سبعين أن يوازن بين أئمة فلاسفة الإسلام الأوّل ، فيرى أن الفارابي أفهمهم وأذكرهم للعلوم القديمة وأنه مدرك محقق . وأما ابن سينا فمهمه

مفسط ، وأكثر كتبه مستنبط من كتب أفلاطون ، وهو يخالف الحكيم (يعنى أرسطو) ، وخلافه له مما يشكر . ومن أحسن ما ألف في الإلهيات «التنبيهات والإشارات» ، وما رمزه في «حى بن يقظان» ؛ على أن جميع ما ذكره فيهما من مفهوم «النواميس» لأفلاطون وكلام الصوفية . وأما ابن رشد ففتن بأرسطو ومعظم له ، يقلده في كل شيء ، حتى لو سمعه يقول : إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به معه ، وأكثر تأليفه مستمد من كلامه ؛ بإخصه ويمثي معه (ص ١٢٩ وما بعدها) .

وبصرف النظر عما في هذا القول من تحامل فلن فيه أمرين لهما شأنهما : أولهما أن ابن سبغين عرف كيف يفرق حقاً بين فاسفة ابن سينا وابن رشد ، وثانيهما أنه أبرز في وضوح مدى تأثير الفلسفة الإسلامية بأفلاطون ، إذا ما عرفنا أن فلسفة ابن سينا هي التي قدر لها أن تحيا في الشرق إلى اليوم . وفي هذا ما يرد على القائلين بأن الفلسفة الإسلامية ليست شيئاً آخر سوى آراء أرسطو .

٤ - مقدمة : لعبد الرحمن بن خلدون المتوفى سنة ٧٠٨ هـ (١٤٠٦) م ، طبع في باريس سنة ١٨٥٨ ، وفي القاهرة عدة مرات ، وترجم إلى الفرنسية سنة ١٨٦٥ ، وعلى إحدى طبعات القاهرة نجيل .

ويرى ابن خلدون أن العرب لم ينصرفوا عن الفلسفة لقصور في طبيعتهم ، ولكن بحكم البداوة البعيدة عن ممارسة العلوم والفنون في الجاهلية ، ولاشتغالهم بالرياسة وتدبير الدولة والدفاع عنها في الإسلام (ص ٣٧٥ - ٣٧٩) . وهذا رأى بعيد عن التعصب الجنسى أو الدفاع عن طائفة ، وإنما يرى إلى تفسير الظواهر الاجتماعية تفسيراً واقعياً .

ويضيف إلى هذا أن فلاسفة الإسلام أخذوا عن أرسطو وتابعوه حذوك النحل بالنحل إلا في القليل (ص ٤٧٥) . وليس بغريب أن يكون هذا رأى ابن خلدون وقد جاء بعد ابن رشد ورأى تقديسه للفياسوف اليوناني ، ولكنه لا يعتبر حجة في هذه الناحية فقد عاش في عصر ضعفت فيه الدراسات الفلسفية كل الضعف ، هذا إلى أنه يقول ببطلان الفلسفة وفساد متحلها (ص ٤٧٣) .

٥ - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية : لمصطفى عبد الرازق ، القاهرة ١٩٤٤ .

من أحداث ما ظهر في توضيح حقيقة الفلسفة الإسلامية ، ومحاولة رسم منهج لدراساتها . ويذهب المؤلف إلى أن للفلسفة الإسلامية كياناً خاصاً يميزها من مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه ، ذلك لأن فيها عناصر مستمدة من مذاهب أخرى يونانية وغير يونانية ، وفيها فوق هذا ثمرات من عبقرية أهلها (ص ٢٥) . ونحن نتفق معه في هذا تمام الاتفاق ، وقد أقمنا الدليل عليه من التاريخ والواقع .

ويرى أيضاً من الناحية المنهجية أن المباحث الفلسفية في الإسلام لا يصح أن تفصل عن الدراسات الكلامية والصوفية ، بل يجب أن تربط كذلك « بعلم أصول الفقه » ، لأنه وثيق الصلة بالكلام والمنطق (ص ٢٧) . وقد شاء أن يضرب المثل العملي في ذلك ، فاعتبر أصول الفقه قطعة من الفلسفة ودرسها معها (ص ١٢٤ - ٢٤٥) . وقد سبق لنا أن قرنا في هذا الكتاب (ص ٢١) « أن في مبادئ التشريع وأصول الفقه تحاليل منطقية وقواعد منهجية تحمل شارة فلسفية واضحة ، بل ربما وجدنا في أثنائها ما يقرب كل القرب من قواعد مناهج البحث الحديثة » .

### ( ب ) مراجع أجنبية

ندع جانباً تلك المؤلفات التي ظهرت في أول القرن التاسع عشر ، أو قبله ، أمثال ما كتبه بروكير وتيمان وكوزان ، لأنها قامت في الغالب على أصول لائينية ودراسة غير مباشرة . ونبدأ بما يلي هذا مقتصرين على الأهم وخاصة ما يمثل وجهات النظر المتعارضة ، ومرتبين إياه ترتيباً زمنياً بحسب تاريخ ظهوره .

1. Schmolders (Au.), *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algazel*, Paris, 1842.

ويذهب إلى أنا لا نستطيع أن نتحدث عن فلسفة عربية كما نتحدث عن فلسفة يونانية وألمانية ، ومهما ذكرنا هذه العبارة فلما لا نريد شيئاً غير الفلسفة اليونانية كما فهمها العرب .

ولا نظننا في حاجة أن نشير - كما لاحظ مولك من قبل وبحق (Milanges, p. 337) -

إلى أن شميدلرز تنقصه الدقة العلمية ولا يبعث على الثقة ، وما كان يلم بالأمم كافيًا بأئمة الفلاسفة الإسلاميين ، ولا أدل على هذا من أنه كان يزعم أنه درس الغزالي مع أنه لم يقف على « تهافته » . فن الظلم إذن أن يتعجل بالحكم على فلسفة لم ير مصادرها الأولى وقبل أن يتصورها على وجهها .

2. Renan (E.) *Averroës et l'averroïsme, essai historique*, Paris, 1854.

وقد أعيد طبعه عدة مرات .

وآراؤه صريحة مشهورة ، وتتلخص في : ( ١ ) أن العرب ، وهم من الجنس السامي ، لا يصح أن نتلمس لديهم دروساً فلسفية (p. 7-8) ، فإن عقليتهم فطرت على البساطة في اللغة والصناعة والفن والمدنية ، ولا قبل لهم ببحث عقلي ولا نظر مجرد . ( *Histoire des langues semitiques*, p 5-6 ) ( ٢ ) وما يلحظ لديهم من أفكار فلسفية إنما هو اقتباس صرف وتقليد محض للفلسفة اليونانية ، فلم يصنعوا شيئاً أكثر من أنهم تلقوا دائرة المعارف لليونانية كما عرفها العالم في القرنين السابع والثامن الميلاديين ( *Averroës*, p 11 )

وقد نافشنا هذه الآراء في صلب هذا الكتاب ، وبيننا ما فيها من تهافت وتناقض .

3. Munk (S.), *Milanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, 2e éd., Paris, 1927.

ويرى أن العرب في الجاهلية لم يصلوا إلى شيء من الفلسفة ، اللهم إلا تلك الحكم والمواعظ العامة التي تدور حول الإنسان والإله (p. 309) ، وفي الإسلام أخذوا عن اليونانيين فلسفتهم وعلقوا عليها وغدوها (p. 315) ، وكان لأرسطو لديهم منزلة ممتازة وصل بها ابن رشد إلى درجة التقديس (p. 316) ، وإن كان لم يخل من نقد ومعارضة من جانب الآخرين (p. 317) . على أن العرب لم يقفوا عنده وحده ، فقد كان للأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة أنصار بينهم كأمنصور المشائية (p. 330) .

وهذه آراء إن دلت على شيء فإنما تدل على أن مونك قد حكم على فلاسفة الإسلام في ضوء ما كتبوا ، لا اعتماداً على تلك النصوص اللاتينية الغربية أو

ما حكاها ليون الأفريقي وكرره بروكير . وكلما درست الفلسفة الإسلامية دراسة مباشرة ، فهمت على وجهها وصحح ما ألصق بها من أخطاء وادعاءات .

4. Dugat (G.), *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans* (de 632 à 1258 j.c.), Paris, 1878<sup>3</sup>

يرد على شميلدرز ورينان اللذين بلغا في نظره حد الشطط ، وجعلا من الفلسفة العربية مجرد تقليد ومحاكاة للفلسفة اليونانية . ويلاحظ أنا لو اتفقنا على ما يراد بالفلسفة العربية لأدركنا أن فيها عناصر جديدة ، فأراء المتكلمين متلا من معتزلة وأشاعرة فيها نظر مجرد وفلسفة ، ولا نزاع في أن فيها أيضاً الطريف والمبتكر (p<sup>3</sup> XV-XVI)

وعلى الرغم من أن دوجا لم يتعمق في دراسة المذاهب الفلسفية والكلامية في الإسلام ، وأن كتابه أقرب إلى التاريخ السياسي منه إلى تاريخ الآراء والنظريات ، فإن وقوفه على بعض المصادر العربية حملة على التسليم بما للفلسفة الإسلامية من وجود .

5. Carra de Vaux (Baron), *Avicenna*, Paris, 1100.

وقد لخصه بعد ذلك ببضع سنوات في الفصل الآتي :

*Avicenna, Avicennism, dans Encyc<sup>3</sup> of Religion and Ethics*, TII, p. 272-276,

ويبرز ما في الفلسفة الإسلامية من عناصر أفلاطونية، وما تنحو نحوه من توفيق واختيار ، فتوفيق بين أفلاطون وأرسطو على نحو ما صنع رجال مدرسة الإسكندرية . وقد عاد إلى هذا المعنى في أكبر كتبه (2, IV, *Islam*) (*Les penseurs de l'*) ملاحظاً أن المسلمين استطاعوا أن يكونوا فلسفة تدل على قوة ومهارة ذهنية ، وإن كان المتكلمون لم يقرروها إلى النهاية .

6. Boer (T<sup>3</sup>J<sup>3</sup> de), *Geschichte der Philosophie im Islam*, (Stuttgart, 1901, tr. ang. E.R. Jones : *The History of Philosophy in Islam*, (London, 1903.

وترجمه إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة تحت عنوان : « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ، القاهرة ، ١٩٣٨ ، وعلى هذه الترجمة نحيل . وبذهب ديور كما ذهب مونك إلى أن العقل السامي قبل اتصاله بالثقافة

اليونانية لم ينتج ثماراً فلسفية فيما وراء الحكم والأمثال التي كان يرددها العرب في الجاهلية، للتعبير عن آرائهم في الإنسان والحياة ، مع شذرات في الطب والفلك (ص ١٠ - ١١) .

ثم يقرر بعد هذا أنهم بدءوا الفلسفة حيث انتهى منها آخر فلاسفة اليونان ، فأخذوا بتلك الأفلاطونية الحديثة التي امتزجت فيها الرواقية بالمشائية ، وعن طريقها صعدوا إلى أرسطو وأولعوا به . على أن من المؤكد أنه لم يستبد وحده بالسيطرة على عقولهم ، فقد كان لأفلاطون منزلة وآراء قرّبت به إلى المسلمين ، وخاصة في بعض العصور ولدى بعض المدارس (ص ٢٦ - ٢٨) .

ولكنه ينتهي إلى إثبات أننا « لا نستطيع أن نقرر أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ، وإنما وجد في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف ، وهم ، وإن اتشحوا برداء اليونان ، فإن هذا الرداء لا يخفى ملاحظتهم » (ص ٣٥) .

ومع تقديرنا لجهود ديور وأثره في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، فإننا نلاحظ أولاً أنه لم تنهياً لديه في أخريات القرن الماضي كل المصادر التي تمكنه من الحكم على دقائق الفلسفة الإسلامية ، وثانياً أنه يبدو أنه غير رأيه شيئاً فشيئاً . ففي فصل له في « دائرة معارف الدين والأخلاق » يبين ما في الفلسفة الإسلامية من عناصر أجنبية : أفلاطونية ، وأرسطية ، وفيثاغورية ، ويشير إلى مدى آثارها في الشرق والغرب . (Encyc. of Religion and Ethics, vol, 9, art. Philosophy)

7° Gauthier (L.) *la philosophie musulmane*, Paris, 1900; *Introduction a l'étude de la philosophie musulmane, l'esprit sémitique et l'esprit aryen, la philosophie grecque et la religion de l'Islam*, Paris, 1923.

يبدو في هذين المؤلفين تلميذاً وفيثاغورياً ، فيردد معه في الأول أن من التوسع أن نتحدث عن فلاسفة عرب وفلسفة عربية ، والواقع أن كل ما هنالك إنما هو آراء أرسطو أخذ بها في الإسلام بعض الناطقين بالعربية (p. 39, 41, 44) ويعالج في الكتاب الثاني التفرقة بين العقلية السامية والعقلية الآرية على نحو

ما صنع رينان ، ملاحظاً أن الأولى عقلية فصل ومباعدة في حين أن الثانية عقلية وصل وتنسب (p. 66) .

وقد ناقشنا هذه الآراء من قبل ، وبيننا ما فيها من خطأ على أن جوتيه نفسه — فيما يظهر — قد عدل آراءه ، فذهب في كتاب آخر :

(*La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909).

إلى أن الفلسفة الإسلامية « مذهب اختيار أفلوطيني عزز بعناصر مشائية » (p. 26) ، وفي مقال بمجلة « تاريخ الفلسفة » .

("Scolastique musulmane et scolastique chrétienne", dans *Revue d'histoire de la philosophie*, Paris, 1928.

يلهب إلى أن في القرون الوسطى فلسفة مدرسية متميزة عن الفلسفة اليونانية ، ولها شعب ثلاث : إسلامية ، ويهودية ، ومسيحية قد اختصت كل واحدة منها بخصائص معينة .

8. Horten (M.), *Falsafa, dans l'islam*, Leyde et Paris 1908.

يلهب في وضوح إلى أنه لا يصبح أن يقصر التفكير الفلسفي الإسلامي على جماعة الفلاسفة ، بل يجب أن يضم إليهم المتكلمون ، وهنا يبدو أمران هما شأنهما : أولهما تضافر عوامل مختلفة على تكوين هذا التفكير من يونانية ، وفارسية ، وهندية ، بل مسيحية ويهودية أيضاً ؛ وثانيهما طرافته وما فيه من جديد . ولعل خير سبيل لكشف هذا الجديد أن نبدأ بنواحي النقص لدى أرسطو ، لنعرف كيف حاول المسلمون تداركها وتعيمها .

9. Duhem (P.) *Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques de Platon a compernic*, inachevé, 5 tomes parus, Paris, 1913-1917.

في الجزء الرابع منه عرض طويل للكوسمولوجيا العربية استمدت في أساسه من مصادر لاتينية . ويلهب مؤلفه إلى أن الفلسفة الإسلامية امتداد للأفلاطونية الجليدية ، بل نجدرة بأن تسمى مذهباً أفلاطونياً عربياً (IV, 321 et suiv.) ويرهن على ذلك بأن مذهب أرسطو نفسه قد تحول في مدرسة الإسكندرية وعلى أيدي



شراحه من الإسكندرئين إلى مزاج من الأرسطية والأفلاطونية والرواقية (IV. 325) وقد امتدت هذه الأفلاطونية الجديدة إلى أن جاء العرب فاعتنقوها (IV. 402) ولكننا إذا كنا ننكر اعتبار الفلسفة الإسلامية مجرد امتداد للأرسطية ، فلما ننكر أيضاً أن تكون مجرد ذيل للأفلاطونية الجديدة . وكل ما يمكن أخذه من دراسة دوهم — على ما فيها من عيوب — أنها تكشف عن طابع آخر لهذه الفلسفة غير ما ذاع من طابع أرسطى .

\* \* \*

ولعل في هذه المراجع المتعارضة أو المتضاربة أحياناً ما يكشف عن الحقائق الآتية :

- (١) اتضحت فكرة الفلسفة الإسلامية ومميزاتها بتقدم البحث فيها ، وهى دون نزاع أصح وأضبط في القرن العشرين منها في القرن التاسع عشر .
- (٢) تنحو المؤلفات المتأخرة والتي قامت بوجه خاص على دراسة مباشرة إلى إثبات أن في الفلسفة الإسلامية آثاراً أجنبية مختلفة ، ومن الخطأ ردها إلى أرسطو وحده وإن كان له فيها أثر واضح .
- (٣) استتبعت هذه الآثار المتفرقة والمتنوعة تنسيقاً واختياراً وتوفيقاً ، بل خلقاً وابتكاراً هو الذى منح هذه الفلسفة شخصية مستقلة وجوداً متميزاً .

## فهرس

صفحة	
٥	مقدمة الطبعة الثالثة
٩	مقدمة الطبعة الثانية
١٣	مقدمة الطبعة الأولى
١٩	الفصل الأول - للفلسفة الإسلامية ودراساتها
١٩	١ - التعصب الجنسي
٢٠	( أ ) رينان والجنس السامى
٢١	( ب ) بطلان دعوى العنصرية
٢٣	٢ - هناك فلسفة إسلامية
٢٤	( أ ) موضوعاتها
٢٥	( ب ) منزلتها من الفلسفة المسيحية
٢٦	( ج ) صلتها بالفلسفة اليونانية
٢٧	( د ) ربطها بالفلسفة الحديثة
٢٩	٣ - حفظها من الدراسة
٢٩	( أ ) حركة الاستشراق
٣١	( ب ) المستشرقون والدراسات الفلسفية
٣٣	( ج ) متابعة السير
٣٦	الفصل الثانى - نظرية السعادة أو الاتصال
٣٧	١ - العناية بالتصوف الإسلامى
٣٩	٢ - تصوف الفارابى
٣٩	( أ ) دعائمه
٤٠	( ب ) رأيه فى السعادة
٤٢	( ج ) العوامل المؤثرة فى تصوفه

٤٩	٣ - تصوف ابن مينا . . . . .
٥٠	( ١ ) عرضه الكامل في « الإشارات » . . . . .
٥١	( ب ) مقامات العارفين . . . . .
٥٢	( ح ) الاتحاد والاتصال . . . . .
٥٣	( د ) تصوفه وتصوف الفارابي . . . . .
٥٤	٤ - نظرية الاتصال في مدرسة الأندلس . . . . .
٥٤	( ١ ) ابن باجه . . . . .
٥٥	( ب ) ابن طفيل . . . . .
٥٦	( ح ) ابن رشد . . . . .
٥٧	٥ - تصوف شبه فلسفي . . . . .
٥٧	( ١ ) السهروردي . . . . .
٥٩	( ب ) ابن سبعين . . . . .
٦٠	( ح ) وحدة الوجود . . . . .
٦٢	٦ - التصوف السني . . . . .
٦٢	( ١ ) تعاليم الإسلام والتزعة الصوفية . . . . .
٦٥	( ب ) الزهد والتقشف . . . . .
٦٦	( ح ) رفض الأشاعرة للاتحاد الصوفي . . . . .
٦٦	( د ) الغزالي والتصوف السني . . . . .
٦٧	( هـ ) تصوفه وتصوف الفلاسفة . . . . .
٦٨	٧ - نظرية السعادة في المدارس الغريبة . . . . .
٦٨	( ١ ) تعلق ابن ميمون بها . . . . .
٦٩	( ب ) أثرها في الفلسفة المدرسية المسيحية . . . . .
٧٠	( ح ) نظائرها في الفلسفة الحديثة . . . . .
٧٣	الفصل الثالث - نظرية النبوة . . . . .
٧٣	١ - الفارابي أول من قال بها . . . . .

صفحة

( ١ ) اهتمامه بالسياسة المدنية	٧٤
( ب ) رئيس المدينة الفاضلة	٧٥
( ح ) الخيلة سبيل اتصال النبي بالعقل والفعال	٧٦
٢ - أصولها والدوافع إليها	٨١
( ١ ) تعاليم الإسلام في الوحي والإلهام	٨١
( ب ) بدء موجة الشك وإنكار النبوة في الإسلام	٨٢
( ح ) ابن الراوندى وإنكاره للنبوة	٨٤
( د ) أبو بكر الرازى ومخاريق الأنبياء	٨٧
( هـ ) موقف الفارابى من هذا الشك والإنكار	٩٣
( و ) نظرية الأحلام عند أرسطو	٩٤
( ز ) أثرها في نظرية النبوة الفارابية	٩٨
٣ - ما يؤخذ على هذه النظرية	١٠٠
( ١ ) النبي والفيلسوف	١٠٠
( ب ) النبوة فطرية لا مكتسبة	١٠١
( ح ) تعارض هذه النظرية مع ظاهر النصوص القرآنية	١٠٢
٤ - أثرها في مختلف المدارس الإسلامية	١٠٤
( ١ ) اعتناق ابن سينا لها	١٠٥
( ب ) تسليم ابن رشد بها	١٠٨
( ح ) تمشيها مع تعاليم الصوفية ومبادئ المعتزلة	١٠٩
( د ) موقف الغزالي منها	١١٠
( هـ ) أخذ الإسماعيلية بها	١١٢
٥ - انتقالها إلى التفكير الفلسفى اليهودى والمسيحى	١١٣
( ١ ) استمساك ابن ميمون بها	١١٣
( ب ) ورودها لدى ألبير الكبير	١١٤

٢١٩

صفحة

١١٥	٦ - امتدادها إلى التاريخ الحديث
١١٦	( ١ ) أهميتها في فلسفة اسبينوزا
١١٧	( ب ) النبوة في رأى جمال الدين الأفغانى
١١٩	( ح ) تفسير الأستاذ الإمام لها
١٢٣	الفصل الرابع - النفس وخلودها عند ابن سينا
١٢٤	١ - موضوع النفس في العالم الإسلامى
١٢٤	( ١ ) الكتاب والسنة
١٢٦	( ب ) المصادر الأجنبية
١٢٨	( ح ) المتكلمون والمتصوفة
١٣١	( د ) الأطباء والفلاسفة السابقون لابن سينا
١٣٤	٢ - علم النفس السينوى
١٣٤	( ١ ) شغف ابن سينا به
١٣٦	( ب ) منزلته بين النظريات السابقة واللاحقة
١٣٧	( ح ) اهتمام الباحثين به
١٣٩	( د ) مسائله
١٤١	٣ - وجود النفس
١٤٢	( ١ ) البرهان الطبيعى، السيكلوجى
١٤٣	( ب ) فكرة « الأنا » ووحدة الظواهر النفسية
١٤٤	( ح ) برهان الاستمرار
١٤٥	( د ) الرجل الطائر والمعلق في الفضاء
١٤٨	( هـ ) بواعث هذه البرهنة ومصادرها
١٥٣	( و ) أثرها
١٥٨	٤ - ماهية النفس
١٥٨	( ١ ) آراء الفلاسفة السابقين لسقراط

صفحة

١٦٠	( ب ) النفس صورة الجسم
١٦٢	( ح ) جوهرية النفس
١٦٤	( د ) روحانيتها
١٦٩	( هـ ) مدى الأخذ بهذا التعريف
١٧٣	٥ - الصلة بين الجسم والنفس
١٧٤	( ١ ) الروح الحيواني
١٧٦	( ب ) مصادره
١٧٨	( ح ) وجوه الشبه بينه وبين الحل الديكارتي
١٨٠	٦ - الخلود
١٨١	( ١ ) ابن سينا وخلود النفس
١٨٤	( ب ) برهنته عليه
١٨٨	( ح ) الصلة بين هذه البرهنة وبرهنة أفلاطون
١٨٩	( د ) مصير البرهنة السينوية
١٩٤	٧ - ابن سينا والملهب الروحي
١٩٩	خاتمة
٢٠٧	مراجع

١٩٧٦/٤١٩٤	رقم الإيداع
ISBN ٩٧٧-٢٤٦-٣٩١-١	الترقيم الدولي



## في الفلسفة الإسلامية

الفلسفة الإسلامية حلقة هامة في سلسلة الفكر الإنساني ، أخذت وأعادت ، وتأثرت وأثرت . أخذت عن الفلسفات القديمة ما أخذت ، ثم أسهمت في تنقيحها وإحيائها ، وأخذت من الفلسفات الحديثة ما أخذت ، ودفعت الفلسفة المسيحية دفعة قوية ، وانضمت إليها في تغذية رجال النهضة والعصر الحديث . ثم مهدت لما جاء بعدها من فلسفات أخرى . وفي ضوء هذا ينبغي أن تدرس . وفي هذا الكتاب رسم لمنهج دراستها ، وتطبيق كامل لهذا المنهج على ثلاث من نظريات الكبرى ، وهي نظرية السعادة ، ونظرية البنية ، والنفس وخلودها . درست هذه النظريات أولاً في بيئتها وظروفها الخاصة ، وشرحت على لسان القائلين بها . ثم ربطت بما سبقها من أفكار ونظائر ، وبين ما لها من أثر في الفلسفات اللاحقة ، وقد تمتد هذا الأثر إلى اليوم . ولهذا المنهج مجال فسيح في الدراسة والتطبيق .

## مكتبة الأستاذ الفيلسوف

صدر منها :

- ١ - تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط
- ٢ - تاريخ الفلسفة الحديثة
- ٣ - العقل والوجود
- ٤ - الطبيعة وما بعد الطبيعة
- ٥ - أصول الرياضيات ( ٤ أجزاء )
- ٦ - القرآن والفلسفة
- ٧ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ( جزآن )
- ٨ - مناهج البحث عند مفكرين إسلام
- ٩ - بين الدين والفلسفة عند ابن رشد
- ١٠ - المذهب في فلسفة برجسون
- ١١ - الإدراك الحسي عند ابن سينا
- ١٢ - المنطق
- ١٣ - مراحل الفكر الأخلاقي
- ١٤ - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية
- ١٥ - سورين كيركجور : أبو الوجودية
- ١٦ - بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية
- ١٧ - ألبر كام ، محاولة لدراسة فكره الفلسفي
- ١٨ - الفرد في فلسفة شوبنهاور
- ١٩ - الحكمة الصين ( جزآن )
- ٢٠ - الحقيقة عند النزالي
- ٢١ - الصلة بين الدين والفلسفة عند ابن رشد
- ٢٢ - في الفلسفة الإسلامية - جزآن
- ٢٣ - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد
- ٢٤ - الغير في فلسفة سارتر
- ٢٥ - المنهج الجدلي عند هيجل
- ٢٦ - الشخصية الإسلامية
- ٢٧ - المذهب الجدلي عند هيجل
- ٢٨ - فايديروس
- ٢٩ - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي
- ٣٠ - المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد
- ٣١ - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا
- ٣٢ - مقدمة في المنطق البرمجي
- ٣٣ - من الحريات إلى التحرر
- ٣٤ - المادية ( فلسفة الحب )
- ٣٥ - فلسفة المصادفة

Bibliotheca Alexandrina



0232481